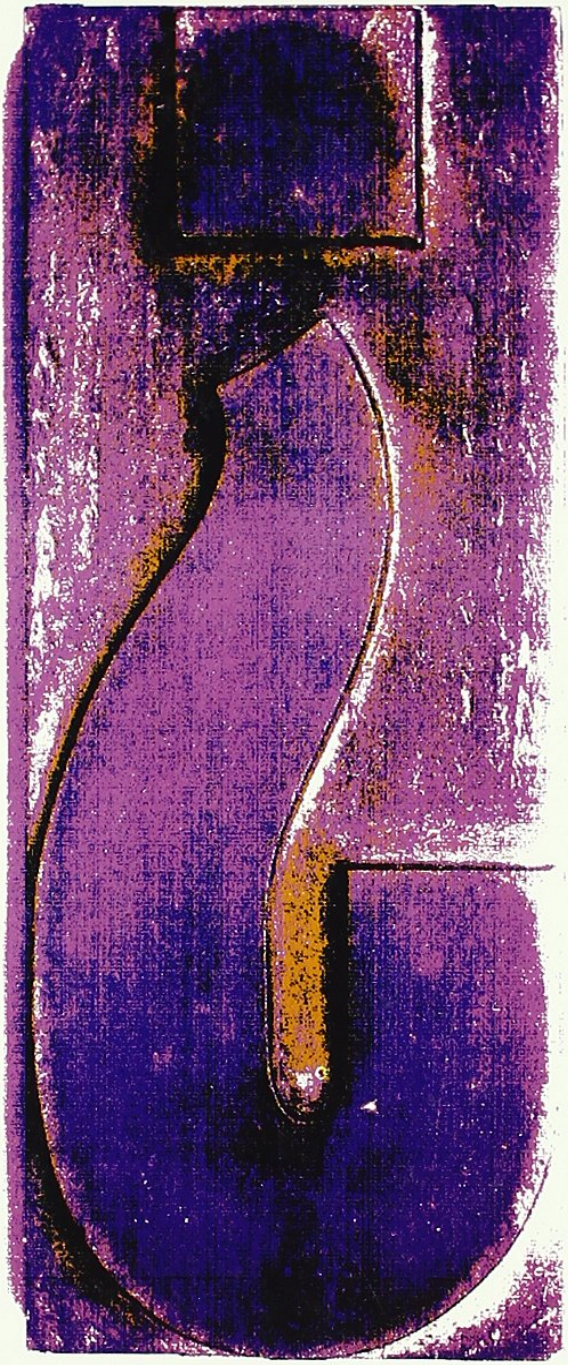
MAURICE GODELIER
EL ENIGMA DEL DON



Paidós
Básica

93

El enigma del don
Maurice Godelier

La presente obra evalúa el papel y la importancia del don en el funcionamiento de las sociedades y en la constitución de las relaciones sociales. El terreno, claro está, no es virgen: lo rastreó ya, entre otros, Marcel Mauss, que llegó a la conclusión de que el hecho de que se devuelvan las cosas donadas se debe a que en éstas existe un espíritu que las impulsa a volver a las manos de su donador original.
La perspectiva general adoptada por Godelier, en cambio, renueva profundamente nuestra comprensión del don y analiza las cosas que se donan o las que se venden a partir de las cosas que ni se donan ni se venden, las cosas que se conservan y que se deben conservar, sobre todo los objetos sagrados. Reanalizando las prácticas del potlach y del kula, en las que se había basado Mauss, demuestra que los enigmas a los que se enfrentó este último desaparecen cuando se comprende que es perfectamente posible donar un objeto y a la vez conservarlo. Lo que se dona es el derecho a volverlo a donar; lo que se conserva es la propiedad, la inalienabilidad. Pero aún hay que explicar por qué se aplica esta regla a los objetos preciosos que se donan y no a los objetos sagrados que se conservan. La cosa se aclara cuando aparece aquello que está oculto en el objeto: lo imaginario asociado al poder. Resulta, entonces, que toda sociedad contiene en sí misma dos tipos de realidades: algunas de ellas, sujetas al intercambio, a los dones y al mercado, constituyen los puntos de referencia necesarios para que las otras circulen. Y precisamente esta redefinición de los anclajes fundamentales del hecho social constituye la tarea principal del pensamiento político actual.
Maurice Godelier es director de estudios del EHESS, donde también es el responsable del Centre de Recherche et de Documentation sur l'Océanie. Premio Alexander von Humboldt en ciencias humanas, ha publicado también, entre otros libros, *La Production des Grands Hommes* y *L'Idéel et le matériel: Pensée, économies, sociétés.*

ISBN 84-493-0525-X
9 788449 305252 32093

ACCESO ABIERTO

Paidós Básica

Diseño: Mario Eskenazi

Paidós Básica

Últimos títulos publicados:

47. R. Wuthnow - *Análisis cultural*
48. G. Deleuze - *El pliegue. Leibniz y el barroco*
49. R. Rorty, J. B. Schneewind y Q. Skinner - *La filosofía en la historia*
50. J. Le Goff - *Pensar la historia*
51. J. Le Goff - *El orden de la memoria*
52. S. Toulmin y J. Gooldfield - *El descubrimiento del tiempo*
53. P. Bourdieu - *La ontología política de Martin Heidegger*
54. R. Rorty - *Contingencia, ironía y solidaridad*
55. M. Cruz - *Filosofía de la historia*
56. M. Blanchot - *El espacio literario*
57. T. Todorov - *Crítica de la crítica*
58. H. White - *El contenido de la forma*
59. F. Rella - *El silencio y las palabras*
60. T. Todorov - *Las morales de la historia*
61. R. Koselleck - *Futuro pasado*
62. A. Gehlen - *Antropología filosófica*
63. R. Rorty - *Objetividad, relativismo y verdad*
64. R. Rorty - *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*
65. D. Gilmore - *Hacerse hombre*
66. G. Geertz - *Conocimiento local*
67. A. Schütz - *La construcción significativa del mundo social*
68. G. E. Lenski - *Poder y privilegio*
69. M. Hammersley y P. Atkinson - *Etnografía. Métodos de investigación*
70. C. Solís - *Razones e intereses*
71. H. T. Engelhardt - *Los fundamentos de la bioética*
72. E. Rabossi y otros - *Filosofía de la mente y ciencia cognitiva*
73. J. Derrida - *Dar (el) tiempo 1. La moneda falsa*
74. R. Nozick - *La naturaleza de la racionalidad*
75. B. Morris - *Introducción al estudio antropológico de la religión*
76. D. Dennett - *La conciencia explicada. Una teoría interdisciplinar*
77. J. L. Nancy - *La experiencia de la libertad*
78. C. Geertz - *Tras los hechos*
79. R. R. Aramayo, J. Muguerza y A. Valdecantos - *El individuo y la historia*
80. M. Augé - *El sentido de los otros*
81. C. Taylor - *Argumentos filosóficos*
82. T. Luckmann - *Teoría de la acción social*
83. H. Jonas - *Técnica, medicina y ética*
84. K. J. Gergen - *Realidades y relaciones*
85. J. R. Searle - *La construcción de la realidad social*
86. M. Cruz (comp.) - *Tiempo de subjetividad*
87. C. Taylor - *Fuentes del yo*
88. T. Nagel - *Igualdad y parcialidad*
89. U. Beck - *La sociedad del riesgo*
90. O. Nudler (comp.) - *La racionalidad*
91. K. R. Popper - *El mito del marco común*
92. M. Leenhardt - *Do Kamo. La persona y el mito en el mundo melanesio*
93. M. Godelier - *El enigma del don*
94. T. Eagleton - *Ideología*
95. M. Platts - *Realidades morales*
96. C. Solís - *Alta tensión: filosofía, sociología e historia de la ciencia*

Maurice Godelier

El enigma del don

PAIDÓS
Barcelona • Buenos Aires • México

Título original: *L'énigme du don*
Publicado en francés por Librairie Arthème Fayard, París

Traducción de Alberto López Bargados
Revisión de Enrique Folch González

Cubierta de Mario Eskenazi

cultura Libre

1ª edición, 1998

© 1996 by Librairie Arthème Fayard, París
© de todas las ediciones en castellano,
Ediciones Paidós Ibérica, S.A.,
Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona
y Editorial Paidós, SAICF,
Defensa, 599 - Buenos Aires

ISBN: 84-493-0525-X
Depósito legal: B-774/1998

Impreso en A & M Gráfic, S. L.
08130 Sta. Perpètua de Mogoda (Barcelona)

Impreso en España – Printed in Spain

SUMARIO

DE LAS COSAS QUE SE DAN, DE LAS QUE SE VENDEN Y DE LAS QUE NO HAY QUE DAR NI VENDER, SINO GUARDAR 11

1. EL LEGADO DE MAUSS. 23

EL RESPLANDOR DE UNA GRAN OBRA Y SUS SOMBRAS . . 23

La razón simple de una reputación: una visión global y poderosa del don como encadenamiento de tres obligaciones 23
El don, una doble relación 24
El enigma del don y su resolución por Mauss. . . . 29
Mauss mistificado por los indígenas: la crítica de Lévi-Strauss 31
Retorno sobre la crítica de Lévi-Strauss a Mauss . . 34
La solución del enigma según Lévi-Strauss: los «significantes flotantes» 39
El big-bang *del lenguaje y el origen simbólico de la sociedad* 41
El postulado de Lévi-Strauss: la primacía de lo simbólico sobre lo imaginario 44
El olvido de la cuarta obligación (los dones de los hombres a los dioses y a los hombres que representan a los dioses) 49
Un Mauss olvidado. 53
De las cosas que pueden donarse y de las que deben guardarse (Annette Weiner y la paradoja del don) 54
Del doble fundamento de la sociedad 58
Criticar a Mauss pero completándolo y tomando también otras vías 60

Breve análisis de un ejemplo de dones y contradones no agonísticos 65
Tan pronto donado como devuelto (¿existen dones absurdos?) 69
El hau *de la cosa, ¿es verdaderamente la clave del misterio? (o cómo Mauss leyó los comentarios del sabio Tamati Ranaipiri, de la tribu de los ngatiraukawa, recogidos por el etnólogo Elsdon Best en 1909)* 76
El potlatch, ese don que fascinaba a Mauss 86
El kula *(un ejemplo melanesio de potlatch según Mauss)* 117
El moka 142
Las cosas no se desplazan sin motivo ni por sí mismas 149

2. DE LOS OBJETOS-SUSTITUTOS DE LOS HOMBRES Y LOS DIOSES 157

OBJETOS SAGRADOS, OBJETOS PRECIOSOS Y OBJETOS-MONEDA ENTRE LOS BARUYA DE NUEVA GUINEA 159

De las cosas que se guardan entre los baruya 160
Los objetos sagrados como dones del Sol, de la Luna o de los espíritus de los antepasados míticos de los baruya 166
¿Son símbolos los objetos sagrados? 174
Lo que se oculta en el interior de un objeto sagrado. 179
El robo de las flautas realizado por los hombres . . 189
De lo sublime. 194
De las cosas que los baruya producen para donarlas o para intercambiarlas 198
Collares de conchas y objetos de «valor» entre los baruya 201
De los dones entre amigos 206
Cuadro recapitulativo de las cosas que se guardan, se donan o se intercambian entre los baruya . . . 207

HIPÓTESIS SOBRE LA APARICIÓN Y EL DESARROLLO DE LAS SOCIEDADES CON SISTEMA DE POTLATCH 209

Cuál es el lugar de las sociedades con sistema de potlatch en la historia 219

Qué es un objeto precioso. 229
De la metamorfosis de un objeto de comercio en objeto de don o en objeto sagrado 240

3. LO SAGRADO 245

¿Qué es lo sagrado? 245
De los objetos sagrados como presencia-ausencia del hombre y de la sociedad 250
De las cosas relegadas que hacen posible la existencia social del hombre. 252
De los dones desiguales que, desde los orígenes, se hacen los dioses, los espíritus y los hombres 255
De la función crítica de las ciencias sociales 281

4. EL DON DES-ENCANTADO 285

De los puntos de anclaje necesarios para fijar la identidad de las sociedades y de los individuos en el tiempo 286
De lo que se mantiene al margen del mercado en una sociedad de mercado 292
El retorno del don y el desplazamiento del enigma . . 295

BIBLIOGRAFÍA 301

DE LAS COSAS QUE SE DAN, DE LAS QUE SE VENDEN Y DE LAS QUE NO HAY QUE DAR NI VENDER, SINO GUARDAR

¿Por qué este libro? ¿Por qué haber emprendido un nuevo análisis del don, de su papel en la producción y reproducción del vínculo social, de su lugar y su importancia cambiantes en las diversas formas de sociedad que coexisten hoy día en la superficie de nuestro planeta o [en las que] se han sucedido en el transcurso de los tiempos? Porque el don existe en todas partes, aunque no sea el mismo en todas partes. Pero también el parentesco existe en todas partes e, igualmente, la religión y la política. Entonces, ¿por qué el don? ¿Por qué este libro?

Nace del encuentro, de la presión convergente, de dos contextos, el primero sociológico, una situación de la sociedad occidental a la cual pertenezco, y otro, que me es propio de otra manera, el del oficio que elegí un día ejercer en la vida, un contexto profesional, un estado de los problemas teóricos que debaten en la actualidad los antropólogos, entre quienes me incluyo.

El contexto sociológico no me pertenece en particular. Está presente y a la vista de todos, alrededor de cualquiera de nosotros y, como muchos, puedo compartirlo, pero no lo he elegido. ¿De qué se trata? Se trata del contexto de una sociedad occidental en la que se multiplican los excluidos, de un sistema económico que, para mantenerse dinámico y competitivo, debe «desengrasar» las empresas, reducir los costes, aumentar la productividad del trabajo y, con ello, disminuir el número de los que trabajan y arrastrarlos masivamente al desempleo, un desempleo que se espera sea transitorio y que, para muchos, resulta permanente. Y a las puertas de un mercado del empleo satu-

rado, hallamos a todos los jóvenes que se presentan para ingresar en él, muchos de ellos condenados a esperar mucho tiempo, y algunos pocos a no entrar jamás. Para estos últimos, cada vez comienza una extraña existencia social, una existencia de asistidos permanentes, a menos que encuentren los medios para ganar dinero sin trabajar. Están también todos aquellos que no esperan ser empujados hacia él, y que se acercan a las zonas de sombra de la sociedad, esas zonas subterráneas en las que se puede trabajar y ganar dinero sin declararlo, o ganar dinero sin trabajar y sin declararlo. Así están las cosas en nuestra sociedad.

Mientras en otras partes hay que pertenecer a un grupo para vivir, ya sea un clan o una comunidad aldeana o tribal, y ese grupo ayuda a vivir, en nuestra sociedad, el hecho de pertenecer a una familia no proporciona a nadie, de por vida, sus condiciones de existencia, sea cual fuere la solidaridad existente entre sus miembros. A todos nos hace falta dinero para vivir, y la mayoría necesitamos trabajar para ganarlo, y es en tanto individuos separados que lo ganamos. Ahora bien, en nuestra sociedad, trabajar es también, para la mayor parte, trabajar para otros, para los que poseen las empresas que les han contratado.

Sin dinero, sin recursos, no hay existencia social y, en última instancia, ni siquiera existencia a secas, ya sea material o psíquica. Tal es la raíz de los problemas. La existencia *social* de los individuos depende de la economía y los individuos pierden mucho más que un empleo cuando pierden su trabajo o bien cuando no lo encuentran. La paradoja propia de las sociedades capitalistas estriba en que la economía es la principal fuente de exclusión de los individuos, aunque dicha exclusión no los aparte solamente de la economía; finalmente, los excluye (o amenaza con hacerlo) de la propia sociedad. Y para los que son excluidos de la economía, las oportunidades de reintegrarse nuevamente en ella son cada vez más escasas.

La economía de un país capitalista no depende únicamente de sí misma. Forma parte de un sistema que ya se extiende por el mundo entero, y que ejerce sobre aquélla presiones, coacciones permanentes que se imponen por doquier y en todas las empresas, obligándolas a maximizar beneficios, a esforzarse por situarse entre las mejores en mercados competitivos, nacionales e internacionales.

La paradoja estriba en que la economía, que genera excluidos en masa, confía en la sociedad, no para que los reintegre en

la economía —lo que no sucede sino en una exigua proporción–, sino en la misma sociedad. Hasta aquí hemos llegado. Vivimos en sociedades en las que el «tejido social», como suele decirse, se ha «desgarrado» y se descompone en varias sociedades cada vez más compartimentadas y herméticas.

Habida cuenta del lugar que ocupa el Estado en esta sociedad, es a éste a quien corresponde recomponer la sociedad, salvar el abismo, reducir las fracturas. Ahora bien, el Estado no se basta para asumir una tarea semejante. Este nudo de contradicciones y de impotencias es el que constituye el contexto en el que hoy día se convoca nuevamente al don, cada vez en mayor medida y desde todos los lugares. Don forzoso cuando el Estado decreta nuevos impuestos llamados de «solidaridad», obligando a la mayoría a compartir con los que sufren mayores necesidades, para intentar así rellenar las fracturas que la economía abre sin cesar en la sociedad. Una economía de la que el Estado ha optado por desentenderse, como también ha elegido desentenderse paulatinamente de otros aspectos de la vida social. Pero el Estado no es una pura abstracción, una institución venida de otro planeta. El Estado gobierna, y es aquello que hacen de él los que lo gobiernan.

En este contexto, hemos visto aparecer en la calle y el metro a centenares y luego millares de mendigos, muchos de los cuales se han convertido en SDF, individuos «sin domicilio fijo». En este contexto ha cristalizado y se ha generalizado el llamamiento a donar, a compartir. La demanda de dones ha apelado a la oferta, y se ha puesto a organizarla. Han aparecido así innumerables organizaciones «caritativas», desde los *Restaurants du coeur* hasta las colectas en los supermercados, donde se solicita al donante potencial, generoso y solidario, que comparta con él no directamente su dinero, sino lo que ha comprado, los productos que destinaba a su propio consumo.

La caridad está de regreso, esa caridad sobre la que Mauss escribía en 1922 en el «Essai sur le don» que, tras siglos de cristianismo y de instituciones religiosas de caridad, era todavía «ofensiva para quien la acepta».[1] En este sentido, para muchos

1. Marcel Mauss, «Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques», en *L'Année sociologique*, nouvelle série, nº 1, 1925, y en íd., *Sociologie et Anthropologie*, París, P.U.F., 1950, pág. 258 (trad. cast.: «Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas», en *Sociología y Antropología*, Madrid, Tecnos, 1971, págs. 153-263 [n. del t.]).

de los que tienen la necesidad de ello, sigue siendo humillante hoy día tender la mano y pedir en la calle al transeúnte o en el metro al pasajero. Prefieren simular que se ganan la vida vendiendo diarios impresos especialmente para ellos y que raramente serán leídos.

Porque la sociedad se ha laicizado y la caridad, si está de regreso, ya no se presenta como una virtud teologal o como el gesto de un fiel o de un creyente. Una gran mayoría de los individuos, creyentes o no, la percibe como un gesto de solidaridad entre seres humanos. La caridad, que había retrocedido a medida que se reducía el número de excluidos y aumentaba la justicia social, vuelve a hacerse necesaria ahora que hay cada vez más excluidos, ahora que ya no basta con el Estado para procurar que haya menos injusticias, menos soledades abandonadas.

Y con todo, hace apenas algunos años, con la caída del muro de Berlín y la desaparición precipitada de los regímenes «socialistas», nacidos en los inicios del siglo al amparo de una revolución que pretendía que el pueblo administrase su propio destino y que la economía se pusiera al servicio del hombre y de sus necesidades, nacidos de una revolución que a continuación se transformó en una mezcla insoportable de economía dirigida y de dictadura disfrazada de «democracia popular», ¿no hubo quienes proclamaron que se anunciaba «el fin de la historia», que íbamos a asistir por fin a la expansión hasta los confines del mundo del sistema social occidental que es el producto de una unión, de una suma muy reciente, incluso en Europa, de capitalismo liberal en economía y de democracia parlamentaria en política?

Para las personas razonables y los espíritus realistas, este sistema no aparecía ciertamente como el mejor de los mundos, pero sí como el menos malo y, por tanto, como el que tenía mayores probabilidades de penetrar hasta el corazón de África, de Oceanía y, más tarde, de China, y luego mantenerse. En eso consistía «el fin de la historia»: si se dejaba hacer a la economía de mercado y el Estado se desentendía todo lo posible del mayor número de dominios, dejando que los individuos, los grupos y las empresas se las arreglasen entre sí, las cosas irían mejor, y las sociedades cada vez mejor. Ante el fracaso de las sociedades dirigidas no sólo por el Estado, sino también por una casta que se hubiera apropiado de él, el viejo mito del capitalismo liberal, que cree siempre en la existencia de un dios

oculto, de una mano invisible que guía el mercado hacia las mejores elecciones para la sociedad, hacia el mejor reparto de bienes entre los miembros de la sociedad, recobró una vitalidad renovada y pareció triunfar. Desde entonces, el viejo mito no ha cesado de invocarse para predicar la paciencia y el coraje de esperar, de dejar hacer a la economía. Algún día, todos serán recompensados por ello. Pero mientras se espera es preciso durar, y para durar es preciso donar.

Estamos lejos de Marcel Mauss y de su «Essai sur le don», donde vemos a un hombre, a un socialista, que acababa de perder a la mitad de sus amigos en la primera guerra del siglo, sublevarse a la vez contra el bolchevismo, afirmando que es necesario conservar el mercado, y contra el capitalismo liberal, pidiendo que el Estado intervenga y deseando que los ricos reencuentren la antigua generosidad de los jefes celtas o germanos, para que la sociedad no quede encerrada en «la fría razón del mercader, el banquero y el capitalista».[2] A modo de precursor, Mauss estaba diseñando un programa «socialdemócrata» que otros transformarían en programa político, en Francia en el momento del Frente Popular y, tras la Segunda Guerra Mundial y fuera de Francia, en Gran Bretaña, en Suecia, etc. Ahora bien, Mauss no sólo extraía sus conclusiones de su experiencia de la sociedad francesa y de Europa, sino de un vasto periplo emprendido años atrás para analizar el papel del don en sociedades no occidentales contemporáneas, o en el pasado de sociedades occidentales tales como las germánicas, las célticas, etc.

Y es aquí donde nuestros pasos se aproximan y aparece el segundo contexto, profesional, que nos ha conducido a reanalizar el don. Sin embargo, antes de mostrar lo que, también aquí, nos conducía a ello, dediquemos unas palabras más a la presión que ejerce sobre cada uno de nosotros el «donar», o la «demanda» de dones.

Dicha demanda se ha «modernizado». Ya sea laica o confesional, se ha vuelto «mediática» y «burocrática». Utiliza los medios de comunicación para «sensibilizar» a la opinión, para conmover, impresionar e invocar la generosidad de cada uno de nosotros, la solidaridad que debería reinar en una Humanidad abstracta, situada más allá de las diferencias de cultura, de clase o de casta, de lengua y de identidad. Es un llamamiento a la

2. Ibíd., pág. 270.

generosidad, para luchar de manera más decidida y triunfar más rápidamente sobre el sida o sobre el cáncer. Es un llamamiento por las víctimas de Sarajevo, etc. En suma, es un llamamiento en favor de todas las víctimas de la enfermedad o de los conflictos de intereses entre los hombres. De algún modo, Occidente se encuentra presente, permanentemente, en todos los frentes del mal. Los medios de comunicación nos exhiben el espectáculo de todas las exclusiones, las de los individuos y las de las naciones agobiadas por la miseria, la pobreza o la guerra civil. En suma, ya no es sólo el sufrimiento de nuestros vecinos quien solicita nuestros dones y nuestra generosidad, sino todo el sufrimiento del mundo.

Por supuesto, en estas condiciones, ya no se trata de donar a alguien que se conoce, y aún menos de esperar de él algo más que un reconocimiento que no se recibirá nunca personalmente. El don se ha convertido en un acto que vincula a sujetos abstractos, a un donante que ama a la humanidad y a un donatario que encarna, durante algunos meses (el tiempo que dura una campaña de dones), la miseria del mundo. Estamos lejos de lo que ayer mismo ocurría todavía en nuestras sociedades industriales y urbanizadas.

Entonces, el don estaba encajonado entre dos fuerzas, la del mercado y la del Estado. El mercado —el mercado del trabajo, de los bienes o de los servicios— es el lugar de las relaciones de interés, de la contabilidad y del cálculo. El espacio del Estado es el de las relaciones impersonales de obediencia y de respeto a la ley. El don había seguido practicándose así entre personas «próximas», entre parientes, entre amigos, a la vez como consecuencia y como testimonio de las relaciones que los unían y les imponían obligaciones recíprocas que expresaban mediante intercambios de dones, unos dones que se hacían sin «contar» y, sobre todo, sin esperar su retorno. Pues lo que caracterizaba (y sigue caracterizando) al don entre personas próximas no es la ausencia de obligaciones, sino la ausencia de «cálculo».

Había leído el «Essai sur le don» por primera vez en 1957, y la «Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss» de Lévi-Strauss, que le precedía. Sin embargo, no era todavía antropólogo, sino filósofo, y había pasado más tiempo leyendo a Aristóteles, Marx, Kant o Husserl que a Durkheim o Mauss, aunque uno y otro se consideraran como los maestros de la sociología francesa. Pero en París ya se hablaba mucho de un nuevo enfoque más

riguroso de los hechos sociales, bautizado como «estructuralismo», que pretendía superar el marxismo y el funcionalismo anglosajón. Ese «estructuralismo» era el de Lévi-Strauss, que había publicado en 1949 su primera obra mayor, *Les structures élémentaires de la parenté*,[3] y había hecho de su prefacio a Mauss del año siguiente (1950) una especie de manifiesto de la superioridad del análisis estructural en el análisis de los hechos sociales. Mis notas de 1957 son una prueba del entusiasmo que esta doble lectura me suscitó.

Ante el «Essai sur le don», tuve la impresión de desembocar súbitamente en un río inmenso y sereno que arrastraba una masa de hechos y de costumbres que se desgajaban de múltiples sociedades, desde las islas del Pacífico hasta la India, desde la Columbia Británica hasta la China, etc., y que provenían de las épocas más diversas, desde la Antigüedad romana arcaica al presente más cercano a Mauss, el de la estancia de Boas entre los kwakiutl antes de la Primera Guerra Mundial, o el de la de Malinowski en las islas Trobriand durante esa misma guerra. Y otras referencias, a otros hechos y a otras sociedades, se multiplicaban en los pies de página, como si el autor las hubiera colocado ahí para no olvidarlas y poder retomarlas más tarde. Todos esos materiales se referían al don, a sus formas y a sus complejidades, y los arrastraba una poderosa corriente que los había arrancado de múltiples riberas, llevándoselos consigo. Esa corriente era el movimiento que había desencadenado una cuestión expresada en dos tiempos, una doble cuestión que Mauss había formulado para intentar descifrar el enigma del don:

> ¿Cuál es la regla *de derecho y de interés* que, en las sociedades de tipo atrasado o arcaico, hace que el presente recibido sea obligatoriamente devuelto?
>
> ¿Qué fuerza hay *en la cosa* donada que hace que el donatario la devuelva?[4]

Curiosa cuestión, puesto que Mauss iba a mostrar inmediatamente que donar supone encadenar tres obligaciones, la de donar, la de recibir o aceptar y la de devolver una vez se ha acep-

3. Trad. cast.: *Las estructuras elementales del parentesco*, Barcelona, Paidós, 1991. (N. del t.)

4. Ibíd., pág. 148. La cursiva es nuestra.

tado. Una hipótesis simple y poderosa que, al imponer la consideración de esos tres actos en su encadenamiento, parecía prohibir un análisis por separado de cada uno de ellos. Ahora bien, en esas dos cuestiones, Mauss ponía el acento sólo sobre una de las tres obligaciones, la de devolver, como si las dos restantes cayesen por su propio peso. Por otra parte, la formulación de la segunda cuestión parecía contener ya la respuesta a la primera: manifiestamente, Mauss invocaba la existencia de un espíritu en la cosa que incita a su receptor a devolverla. En suma, todo sucedía como si la explicación por la existencia de una regla de derecho y de interés le pareciese insuficiente, como si le resultara necesario añadir una dimensión «religiosa».

Fue a través de esa fractura por donde penetró Lévi-Strauss, reprochando a Mauss el no haberse atenido con la suficiente firmeza a un análisis, aplicando los mismos métodos, de los tres momentos que forman un todo, un error de método que un estructuralista no habría cometido y que procedía del hecho de que Mauss habría bajado la guardia, olvidando por un momento su espíritu científico para «dejarse mistificar» por una teoría «indígena».[5] Lévi-Strauss nos proponía entonces una explicación de conjunto de los hechos sociales que hacía de lo social una combinación de formas de intercambio cuyo origen profundo debía buscarse en las estructuras inconscientes del espíritu, en su capacidad de simbolizar. En el lugar de una investigación sociológica sobre el origen de los símbolos, el lector se encontraba confrontado a la visión grandiosa de un «origen simbólico de la sociedad». Se comprenderá el entusiasmo que me habían suscitado esa vigilancia crítica, esos destellos de pensamiento y esas perspectivas visionarias sobre el don, los intercambios, el inconsciente y el origen de la sociedad.

Tras esa primera lectura del «Essai sur le don», me convertí en antropólogo y pasé muchos años sobre el terreno, en Melanesia, una región del mundo que había proporcionado a Mauss algunos de sus materiales más ricos, más informativos, a través de las obras de Seligman, de Thurnwald y, sobre todo, de Malinowski, que había trabajado en Nueva Guinea, en las islas Tro-

5. Claude Lévi-Strauss, «Introduction à l'œuvre de Mauss», en *Sociologie et Anthropologie*, op. cit., pág. XXXVIII (trad. cast: «Introducción a la obra de Marcel Mauss», en M. Mauss, *Sociología y Antropología*, Madrid, Tecnos, 1971; págs. 13-42 [n. del t.]).

briand. Yo mismo trabajé, muchos años después, en un valle de las tierras altas del interior de Nueva Guinea, entre los baruya.

Fue allí donde me enfrenté a formas no occidentales del don, un contexto nuevo para mí que debía conducirme a retomar el dossier del don y a reevaluar el legado de Mauss tanto como el de Lévi-Strauss, acerca de esta cuestión y de alguna otra. Pues yo había partido hacia el terreno con dos ideas en mente. En primer lugar, la idea de que, si el don se localiza en todas partes, no puede ser únicamente una manera de compartir lo que se tiene, sino también una manera de combatir con lo que se tiene; se trataba de la idea —que yo atribuía a Mauss— de que la lógica de los dones y los contradones culmina en el potlatch. La segunda idea, inspirada en Lévi-Strauss, consistía en que la sociedad se funda en el intercambio y sólo existe por la combinación de todo tipo de intercambios —de mujeres (parentesco), de bienes (economía), de representaciones y de palabras (cultura, etc.)—. Y me encontraba bajo la influencia de una tercera convicción, igualmente procedente de Lévi-Strauss, la de la primacía de lo simbólico sobre lo imaginario y sobre esa otra cosa denominada imprecisamente como lo «real». Pues, para Lévi-Strauss, el símbolo era en última instancia más real que la «realidad» que significaba.

La desintegración de esas evidencias comenzó pronto, pero se produjo con lentitud. Sobre el terreno, entre los baruya, pude observar la práctica del don y del contradón en el intercambio de mujeres, pero en ningún caso potlatch. Al contrario, toda la lógica de la sociedad impedía que alguien pudiese acumular poder mediante dones y contradones de riquezas. El poder no recaía en las manos de los *Big Men* que acumulaban mujeres y riquezas, sino en las de los Grandes Hombres que detentaban poderes heredados, presentes en objetos sagrados, y saberes secretos, que potencias no humanas como el Sol, los espíritus de la selva, etc., habían otorgado a sus antepasados. En suma, con esos objetos nos enfrentábamos a cosas que los baruya no podían ni vender ni donar, sino que debían guardar. Ahora bien, los baruya sabían lo que era vender, ya que producían una especie de «moneda». Analicé todo esto en *La Production des Grands Hommes*[6] y, a continuación, me decanté por un dominio esta

6. Maurice Godelier, *La Production des Grands Hommes*, París, Fayard, 1982 (trad. cast.: *La Producción de Grandes Hombres. Poder y Dominación Masculina entre los Baruya de Nueva Guinea*, Madrid, Akal, 1986 [n. del t.]). Nueva edición 1996.

vez más teórico, por el análisis de los sistemas y las relaciones de parentesco. Ahora bien, poco a poco, me pareció de nuevo que la hipótesis, de que estos sistemas se explican por las diversas maneras que tienen los hombres de intercambiar mujeres, era demasiado reduccionista, dejaba en la penumbra multitud de hechos y mutilaba la realidad.

Fue entonces cuando tuvo lugar el reencuentro entre ambos contextos, el sociológico y el teórico, y de la lectura, en 1994, del libro de Annette Weiner, *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-while-Giving*,[7] surgió el detonante, la decisión de escribir un libro sobre el don. Había leído las publicaciones anteriores de la autora. Sin embargo, en este libro, las ideas tenían mucho mayor alcance. Especialista en las islas Trobriand, habiendo emprendido, cincuenta años después de Malinowski, una encuesta sobre los mismos hechos, sobre la práctica del *kula*, Annette Weiner había descubierto hechos nuevos que esclarecían problemas que Malinowski y Mauss habían dejado sin responder. Mostraba, especialmente, cómo podía conservarse un objeto al mismo tiempo que se donaba, con lo que una parte del enigma del don quedaba así resuelta. Por otro lado, en el interés de Annette Weiner por los objetos que no se pueden donar, por las cosas sagradas, creía reconocer el mío. Fue entonces cuando se produjo el chispazo, cuando decidí verdaderamente retomar el dossier del don, a la luz del hecho fundamental de que existen cosas que no se deben donar y que tampoco se deben vender.

Desde este ángulo releí entonces a Mauss, a Lévi-Strauss y a otros numerosos autores. Y fue entonces cuando la hipótesis siguiente me pareció evidente: no puede haber sociedad, no puede haber identidad, que atraviesen el tiempo y sirvan de base tanto a los individuos como a los grupos que componen una sociedad, si no hay puntos fijos, o realidades sustraídas (provisional pero duraderamente) a los intercambios de dones o a los intercambios mercantiles. ¿Cuáles son esas realidades? ¿Se trata solamente de los objetos sagrados presentes en todas las religiones? ¿Acaso no hay una relación general entre el poder político y esa cosa que llamamos lo sagrado, incluso en las sociedades laicas, en las que el poder no proviene de los dioses, sino de

7. Annette Weiner, *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-while-Giving*, Berkeley, University of California Press, 1992.

los hombres que lo han fundado al donarse una Constitución? ¿Qué hay en un objeto sagrado? ¿Quién lo ha «donado»? En suma, todo el análisis se ha desplazado de las cosas que se donan a las que se guardan, y, en ese movimiento, se ha aclarado la naturaleza de esa cosa tan familiar que parece amenazar la práctica del don y penetrar en el dominio de lo sagrado sólo para profanarlo y destruirlo, el dinero. Extraño itinerario que nos ha permitido remontar hacia esas cosas relegadas, cuya relegación es tal vez la condición de una existencia social para todos. El viaje ha resultado difícil. Comencemos, pues, por Mauss, e intentemos evaluar su legado.

CAPÍTULO 1

EL LEGADO DE MAUSS

EL RESPLANDOR DE UNA GRAN OBRA Y SUS SOMBRAS

La razón simple de una reputación: una visión global y poderosa del don como encadenamiento de tres obligaciones

¿En qué términos, o desde qué ángulo, se plantea Mauss la cuestión del don? Su enfoque puede resumirse mediante la fórmula que sigue:

> ¿Qué es lo que hace que en sociedades, épocas y contextos tan diferentes, los individuos y/o los grupos se sientan obligados, no solamente a donar o, cuando se les dona, a recibir, sino también se sientan obligados, cuando han recibido, a devolver lo que se les ha donado, y a devolver, ya sea la misma cosa (o su equivalente), ya sea alguna cosa mayor o mejor?

Fue para responder a esta cuestión que Mauss reunió todos los materiales presentes en su libro y que éstos, bajo el impacto de dicha cuestión, comenzaron a adquirir un nuevo sentido. Como a la mayoría de los lectores del «Essai sur le don» lo que más me había impresionado había sido ver cómo Mauss mostraba la existencia, en el seno de las formas más diversas de intercambios y de prestaciones, de una misma fuerza que se encarnaba en tres obligaciones, distintas aunque encadenadas, y que precipitaba a las personas y las cosas en un movimiento que, tarde o temprano, devolvía las cosas a las personas y hacía

coincidir el punto de llegada de todos esos dones y contradones con su punto de partida.

Mauss describía esta fuerza como algo que dominaba a la vez a personas y a cosas, aunque por supuesto se producía en el seno de sociedades donde no parecía existir ninguna barrera absoluta entre unas y otras, donde no podían separarse radicalmente. Las cosas se prolongaban en las personas, y las personas se identificaban con las cosas que poseían e intercambiaban. Mauss nos describía mundos donde «todo va y viene, como si hubiera un intercambio constante de una materia espiritual que comprende a cosas y a hombres, entre los clanes y los individuos, repartidos entre rangos, sexos y generaciones». Con él descubrimos que «el vínculo a través de las cosas es un vínculo del espíritu, pues la cosa misma tiene un espíritu, pertenece al espíritu».[1] Y creíamos asimismo comprender por qué, una vez donada, una cosa se lleva consigo algo de las personas y «se esfuerza» por retornar tarde o temprano a manos de quien la cedió por primera vez. Todo parecía claro, por supuesto con la condición de que el lector compartiera también ese tipo de creencias y llegase incluso a considerarlas como un tipo de explicación «científica». Es ahí donde radicaba el problema, y es precisamente ahí donde Lévi-Strauss iba a concentrar sus críticas.

Así pues, vamos a retomar el dossier paso a paso. Y en principio, empecemos por el hecho de que, antes de recibir un don, es preciso que alguien lo done. Ahora bien, si la existencia de un espíritu en las cosas parece explicar la obligación de devolverlas, no explica sin embargo la de donarlas. ¿Qué significa entonces «donar»?

El don, una doble relación

Para explicar por qué se dona, Mauss avanzaba una hipótesis un tanto menos «espiritual», que se hace explícita en sus análisis del potlatch. Se trata de la hipótesis de que *lo que obliga a donar es precisamente el hecho de que donar obliga*. Donar supone transferir voluntariamente alguna cosa que nos pertenece a alguien que creemos no puede negarse a aceptarla. El donante puede ser un grupo, o bien un individuo, que actúa solo o

1. Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, op. cit., págs. 160 y 164.

en nombre de un grupo. También el donatario puede ser un individuo o bien un grupo, o una persona que recibe el don en nombre del grupo al que representa.

Un don es pues un acto voluntario, individual o colectivo, que pueden o no haber solicitado aquel, aquellas o aquellos que lo reciben. En la cultura occidental, se valoran los dones no solicitados. Sin embargo, esta actitud no es universal. En gran número de sociedades, y hasta hace bien poco tiempo aún en ciertos contextos de la nuestra, los que desean casarse con una mujer deben solicitar su mano a los representantes de su familia y, eventualmente, de su clan. En Europa, a esta práctica se la denomina solicitar oficialmente que se nos «conceda la mano» de una joven.

En esta etapa, hagamos abstracción de todo contexto social particular que pudiera obligar a ciertos (individuos o grupos) a donar o recibir, y supongamos que unos y otros gozan de un estatus social *equivalente antes* de que se lleve a cabo el don. ¿Qué ocurre *desde el momento en que* unos donan a los otros?

¿Donar parece instituir simultáneamente una *doble relación* entre el que dona y el que recibe. Una relación *de solidaridad*, ya que el donante comparte lo que tiene, o lo que es, con aquel al que dona, y una relación *de superioridad*, ya que el que recibe el don y lo acepta contrae una deuda con aquel que se lo ha donado. Por medio de esta deuda, se convierte en su deudor y por ello se halla hasta cierto punto bajo su autoridad, al menos hasta que no haya «devuelto» lo que se le donó.

Así pues, donar parece instaurar una diferencia y una desigualdad de estatus entre donante y donatario, una desigualdad que en ciertas circunstancias puede transformarse en jerarquía: si ésta ya existía previamente entre ellos, el don viene tanto a expresarla como a legitimarla. De este modo, dos movimientos opuestos quedan contenidos en un solo y mismo acto. El don *aproxima* a los protagonistas porque se constituye en reparto y los *aleja* socialmente porque hace de uno el deudor del otro. Podemos observar el formidable campo de maniobras y de estrategias posibles virtualmente contenido en la práctica del don, y la gama de intereses opuestos a la que puede servir. El don es, en su misma esencia, una práctica ambivalente que une o puede unir pasiones y fuerzas contrarias. Puede ser, a la vez o sucesivamente, acto de generosidad o de violencia pero, en este último caso, de una violencia disfrazada de gesto desinteresado, ya que se ejerce por medio y bajo la forma de un reparto.

El don puede oponerse a la violencia directa, a la subordinación física, material y social, pero también puede ser su sustituto. Y abundan los ejemplos de sociedades donde los individuos, incapaces de cumplir con sus deudas, se veían abocados, ellos o sus hijos, a la esclavitud, acabando por convertirse en una propiedad, en la «cosa» de los que les habían entregado sus dones. De esto se deriva que, de ambos elementos, el reparto y la deuda, de los dos movimientos contenidos y combinados en la práctica del don, es el segundo (el distanciamiento) el que parece tener mayores efectos en la vida social, desde el momento en que ésta se organiza en torno a las diversas formas de competición para el acceso a las riquezas, al poder, a los saberes o a los ritos.

Resulta igualmente fácil comprender que el don, por su misma dualidad y ambivalencia, encuentra las condiciones ideales de su ejercicio y de su desarrollo en el seno de las sociedades cuyo funcionamiento se funda ante todo en la producción y el mantenimiento de las relaciones personales entre individuos y grupos que componen la sociedad, relaciones de parentesco, de producción, de poder, etc. En la perspectiva de una sociología comparada, podemos esperar que esas condiciones dominen en aquellas sociedades en las que no existan castas ni clases jerarquizadas, ni tampoco Estado para gobernarlas. La práctica del don se ejerce entonces entre protagonistas cuyos estatus, antes del don, son potencial o realmente equivalentes. Por otra parte, eso es lo que hemos supuesto en el «caso ejemplar» que acabamos de analizar.

En cambio, en sociedades de rangos, castas o clases, el don, también ampliamente practicado, se reviste necesariamente de formas y significaciones diferentes según se lleve a cabo entre personas del mismo rango o de una misma condición (lo que nos devuelve al caso precedente) o entre personas con estatus radicalmente desiguales. Y en este último caso, el don no tendrá el mismo sentido si es un inferior el que dona a un superior o viceversa. Notemos aquí, aunque tendremos la oportunidad de volver a ello, que donar a superiores no implica necesariamente que estos últimos sean seres humanos. En todas las sociedades —estén o no divididas en rangos, castas o clases—, vemos cómo los humanos realizan dones a seres que consideran superiores, a los poderes divinos, a los espíritus de la naturaleza o de los muertos. Les dirigen plegarias, ofrendas, e incluso a veces les

«sacrifican» bienes, o una vida. Se trata de la famosa «cuarta obligación» constitutiva del don, que Mauss mencionó aunque sin desarrollarla demasiado, y que por lo general fue olvidada por sus comentadores. Sin embargo, es ahí donde se articulan su «Essai sur le don» (1929) y su *Essai sur la nature et fonction du sacrifice* (1899), obra redactada y publicada con Henri Hubert. Esas observaciones nos permiten ya afirmar que el análisis de un don, sea cual fuere, exige siempre tener en cuenta la relación existente entre el que da y el que recibe *antes* de que el primero done al segundo.

Pero prestemos atención al hecho de que un don es un acto «personal». Por tal motivo, sea cual fuere el tipo de sociedad considerada, jerarquizada o no, el don se halla presente en todos los dominios de la vida social en los que las relaciones personales *continúan* desempeñando un papel dominante. El carácter «personal» del don no desaparece necesariamente, ni siquiera cuando entre el donante y el donatario no existe ninguna relación personal directa, ningún conocimiento mutuo, esto es, ni siquiera cuando se intercalan intermediarios entre ellos. Así, en este final del siglo xx, en Occidente, el estandarte de la caridad, que en otro tiempo sostenían las instituciones de las diversas iglesias cristianas, católicas y protestantes, ha sido retomado por organizaciones no gubernamentales, e incluso a veces por los propios Estados. Se promueven campañas nacionales para recoger los fondos necesarios para la lucha contra el cáncer o el sida, o para enviar un convoy de víveres y de medicamentos a Bosnia.

La caridad se ha laicizado y, a partir del momento en que utiliza los medios de comunicación, se transforma en parte en un juego televisivo, un fenómeno que imprime a la colecta de dones ciertas características propias del potlatch. En efecto, del potlatch encontramos la invocación a donar cada vez más, a donar más en una ciudad que en otra, más en una empresa que en otra, y el deseo de que el total de los dones sobrepase cada año la cifra alcanzada el año precedente. Y como en el potlatch, también se anuncia el nombre de aquellas personas, ciudades y empresas que se han mostrado más generosas.

Así, incluso en sociedades en las que las relaciones entre los individuos son cada vez menos personales, los dones todavía conservan a menudo un carácter «personal», incluso si éste se ha vuelto muy abstracto; un carácter que se vincula no sólo a

los donantes, sino también a quienes se destinan los dones, ya que sobre el plató de televisión hay siempre individuos que representan virtualmente a todos aquellos que habrán de beneficiarse de los dones: niños aquejados de una enfermedad genética, víctimas del sida, etc., que son entrevistados y que suscitan la compasión y el deseo de ayudar, de donar. Y junto a ellos están presentes los representantes de las instituciones, que también realizan un llamamiento a la generosidad de la población, y que se comprometen a actuar en nombre de los múltiples donantes, en cierto modo como sus sustitutos.

Por lo tanto, hoy día, en el seno mismo de las inmensas sociedades industriales y estatales que componen el corazón del mundo capitalista, un mundo en el que se afirma sin cesar el valor personal del individuo pero en el que contradictoriamente se expresa sin cesar también el sentimiento y el rechazo que sienten los individuos a quedar sometidos a relaciones impersonales que los dominan por todas partes, el don no ha perdido ni su carácter personal ni su carácter voluntario. Volveremos más tarde a todos estos aspectos, pero ahora ya podemos dar por sentado el hecho de que el acto de donar, para constituirse verdaderamente en don, debe ser un acto voluntario y personal, ya que de otro modo se transforma de inmediato en otra cosa, en impuesto por ejemplo, o en don forzoso, en exacción.

Sin embargo, en las sociedades capitalistas modernas nos hallamos en el polo opuesto a las sociedades que Mauss analiza en su «Essai sur le don». Puede decirse sin tapujos que nuestras sociedades se caracterizan en el fondo por «una economía y una moral del mercado y de la ganancia», y que, por el contrario, las sociedades que figuran en el «Essai sur le don» aparecen ante Mauss profundamente marcadas por «una economía y una moral del don». Eso no significa que las sociedades caracterizadas por el don ignorasen los intercambios mercantiles, ni tampoco que las sociedades mercantiles actuales hayan dejado de practicar el don. El problema es observar en cada caso qué principio *domina* al otro en la sociedad, y por qué.

Evidentemente, Mauss se planteó la cuestión de saber por qué ciertas sociedades se caracterizan por una «economía y una moral del don», y su respuesta es que esas sociedades pudieron emerger cuando se reunieron ciertas condiciones, siendo la primera *que las relaciones personales desempeñen un papel importante, incluso dominante,* en la producción de las relaciones so-

ciales que constituyen la armazón de la sociedad. Pero esta condición necesaria no era suficiente a los ojos de Mauss. Se requería también que esas relaciones sociales fuesen de tal forma que los individuos y los grupos que se encuentran implicados *tuvieran el mayor interés, para reproducirse y reproducirlas, en mostrarse desinteresados*. Y el interés en donar, en mostrarse desinteresado, residía finalmente en un carácter fundamental del don, que es que, en dichas sociedades, *lo que obliga a donar es el hecho de que donar obliga*. Tenemos aquí los tres primeros elementos de la reconstrucción teórica de la base sociológica del don realizada por Mauss.

Pero la paradoja es que, para Mauss, haber descubierto esas tres condiciones del don bastaba tal vez para explicar por qué se dona, pero resultaba insuficiente para explicar por qué se devuelve. Así pues, quedaba un enigma en el don o, cuando menos, el don continuaba siendo esencialmente un enigma. Fue entonces cuando Mauss inició la búsqueda de una condición suplementaria, incluso necesaria, aunque no fuera por sí misma suficiente. Y creyó localizar dicha condición en la creencia de que *las cosas donadas tienen un espíritu que las obliga a retornar a la persona que en principio las ha poseído y donado*.

El enigma del don y su resolución por Mauss

Acabamos de ver que, para Marcel Mauss, este enigma consiste en que, si bien le parece bastante fácil comprender por qué es preciso donar, le resulta más complicado entender por qué es preciso devolver y, más particularmente, devolver la misma cosa que nos han donado. ¿Por qué esa devolución de lo mismo? En cualquier caso, se comprueba que, por este modo de ver las cosas, Mauss transformó el estatuto de las tres obligaciones. En lugar de que todas fueran igualmente equivalentes y necesarias, una de ellas, la tercera, la que «obliga a devolver el presente recibido», aparecía en lo sucesivo como la más importante en la práctica, y en teoría como la más difícil de comprender. No obstante, parece que, así planteado, el enigma se resuelve por el hecho de que en las cosas donadas hay una fuerza que las obliga a circular y a volver junto a su propietario. La solución se encuentra pues del lado de los «mecanismos espirituales», de las razones morales y religiosas, de las creencias, que prestan un

alma, un espíritu, a las cosas, un espíritu que las obliga a retornar al lugar de su nacimiento:

> Entre esos mecanismos espirituales, el más importante es evidentemente el que obliga a devolver el presente recibido. Ahora bien, en ninguna parte resulta más evidente la razón moral y religiosa de esta obligación que en Polinesia. Estudiemos dicha razón con mayor atención y veremos más exactamente qué fuerza obliga a devolver la cosa recibida.[2]

De ahí los análisis que Mauss realiza de los conceptos polinesios de *hau* y de *mana*, y de ahí también su gratitud al sabio maorí Tamati Ranaipiri:

> A propósito del *hau*, del espíritu de las cosas [...] Tamati Ranaipiri [...] nos proporciona, por pura casualidad y sin prevención alguna, *la clave del problema* (pág. 158) [...] si el regalo recibido e intercambiado obliga es porque la cosa recibida no es algo inerte. Aunque el donante la abandone, aún forma parte de él. A través de ella, se apodera del beneficiario [...] (pág. 159). En el fondo, *es el* hau *el que quiere volver al lugar de su nacimiento*, al santuario del bosque y del clan, y a su propietario [...] En el derecho maorí, el vínculo de derecho, un vínculo que se expresa a través de las cosas, es un vínculo del alma, pues la cosa misma tiene un alma [...] (pág. 160). Animada, a menudo individualizada [...] tiende a regresar a su «hogar de origen» o bien a producir, para el clan y la tierra de que forma parte, *un equivalente que la reemplace* [...].[3]

No abordaremos ahora la cuestión de saber si eso es lo que realmente quería decir el sabio Tamati Ranaipiri. Hace ya mucho tiempo que Raymond Firth (1929) y, a su estela, Marshall Sahlins (1976) mostraron que Mauss había sacado de contexto las frases de Ranaipiri, a saber, la descripción de un ritual practicado en el momento de la caza de pájaros en honor del espíritu del bosque. Al hacer eso, probablemente Mauss puso en boca de Ranaipiri cosas distintas de las que él quiso decir.

Pero tal es el hilo conductor de su interpretación, y, en otro

2. Ibíd., pág. 153.

3. Ibíd., pág. 161. La cursiva es nuestra. Elsdon Best escribe el nombre de su informante maorí «Tamati Ranapiri», mientras que Mauss escribió siempre «Ranaipiri». Hemos optado por mantener la versión de Mauss, en la medida en que figura en muchas de nuestra citas.

contexto, con ocasión del análisis del potlatch, Mauss retoma el mismo argumento:

> Podemos llevar aún más lejos el análisis y probar que en las cosas intercambiadas en el potlatch se contiene una virtud que fuerza la circulación de los dones, que los obliga a ser donados y devueltos.[4]

Y a propósito de los objetos preciosos de cobre que circulaban en los potlatch de los indios haïda y kwakiutl, Mauss insiste en el hecho de que esos cobres «tienen por añadidura una virtud atractiva que convoca a los restantes cobres, como la riqueza llama a la riqueza [...] [los cobres] viven, tienen un movimiento *autónomo*, y arrastran a los demás cobres». Por supuesto, Mauss recuerda que eso no es cierto más que en el marco de una visión mitológica del cosmos y de la sociedad:

> A menudo el mito los identifica a todos, a los espíritus donantes de los cobres, a los propietarios de los cobres y a los propios cobres. Es imposible discernir lo que proporciona la fuerza de uno del espíritu y la riqueza del otro: el cobre habla, refunfuña; exige ser donado, destruido. Es a él al que se cubre con mantas para que entre en calor, del mismo modo que se cubre al jefe con las mantas que debe distribuir.[5]

Mauss creyó encontrar en las palabras de Tamati Ranaipiri, el informante maorí de Elsdon Best, la respuesta a las famosas cuestiones que abren el «Essai sur le don», y que hemos recordado en la introducción. Pero, como ya hemos dicho, su análisis presentaba una falla, y por aquélla iba a precipitarse Lévi-Strauss.

Mauss mistificado por los indígenas: la crítica de Lévi-Strauss

Lévi-Strauss escribe:

> Esta virtud —que fuerza a los dones a circular—, ¿existe objetivamente como una propiedad física de los bienes intercam-

4. Ibíd., pág. 214.
5. Ibíd., págs. 224-225.

biados? Evidentemente no [...]. Por lo tanto, se hace necesario concebir esa virtud de manera subjetiva, aunque entonces nos encontramos frente a una alternativa: o bien dicha virtud no es otra cosa que el propio acto del intercambio tal como lo representa el pensamiento indígena, con lo que nos hallamos encerrados en un círculo vicioso; o bien es de una naturaleza diferente y, en relación con ella, el acto de intercambio se transforma entonces en un fenómeno secundario. El único medio de escapar al dilema habría sido apercibirse de que es el intercambio el que constituye el fenómeno primitivo, y no las operaciones discretas en las que lo descompone la vida social.[6]

Y el propio autor prosigue, indicando el camino a seguir:

> El *hau* no es la razón última del intercambio: es la forma consciente bajo la cual los hombres de una sociedad determinada, en la que el problema tenía una especial importancia, han aprehendido una necesidad inconsciente cuya razón se halla en otra parte. Tras haber expuesto la concepción indígena, hubiera sido necesario someterla a una crítica objetiva que permitiese alcanzar la realidad subyacente. Ahora bien, hay menos oportunidades de encontrar dicha realidad en las elaboraciones conscientes que en las estructuras mentales inconscientes que podemos localizar a través de las instituciones y aún mejor a través del lenguaje.[7]

Fundamentalmente, Mauss, el teórico de las creencias religiosas y de la magia, fracasó a causa de un excesivo empirismo, y se convirtió en víctima de las mismas creencias sobre las que pretendía teorizar; súbitamente, éstas adoptaron en su pensamiento la categoría de explicación científica:

> En el «Essai sur le don», Mauss se empeña en reconstruir un todo a partir de sus partes, y como eso es manifiestamente imposible, necesita añadir a la mezcla una cantidad suplementaria que le proporcione la ilusión de hallar esa totalidad ansiada. Esa cantidad es el *hau* [...]. ¿No nos hallamos ante uno de esos casos, no tan raros por otra parte, en que el etnólogo se deja mistificar por el indígena?[8]

6. Claude Lévi-Strauss, «Introduction à l'œuvre de Mauss», art. cit., pág. XXXVIII.
7. Ibíd., pág. XXXIX.
8. Ibíd., pág. XXXVIII.

¡Mauss mistificado! ¡Mauss atrapado en un error de método! Un Mauss demasiado empirista y, frente a él, un Claude Lévi-Strauss que no sólo había captado la fractura sino que pretendía poder explicar a la vez lo que realmente son y no son los conceptos indígenas de *hau* y de *mana*, «significantes en sí mismos, vacíos de significado», y por tanto «susceptibles de recibir cualquier significado»[9] o, según una fórmula suya que se haría célebre, «significantes flotantes», «símbolo en estado puro». Y todo esto a través de un razonamiento compacto que desembocaba en una visión grandiosa del «origen simbólico de la sociedad» que explicaba por qué la vida social es fundamentalmente «intercambio» y se compone de sistemas simbólicos (reglas matrimoniales, relaciones económicas, arte, ciencia, religión, etc.) articulados por medio de estructuras mentales inconscientes, etc.

El lector comprenderá el entusiasmo que por aquel entonces embargó a ese joven filósofo que yo era ante una tal vigilancia crítica, ante las perspectivas que abría a la investigación sobre el origen de la sociedad, el intercambio o el inconsciente. Daba la impresión de que Mauss no había realizado el «paso decisivo» que habría podido convertirlo en el «*Novum Organum de las ciencias sociales del siglo* XX»,[10] paso que en cambio sí había franqueado Lévi-Strauss. Sin embargo, este último, con la mayor modestia, no se atribuía ese mérito, sino que lo hacía recaer en la «evolución objetiva que se estaba produciendo en las ciencias psicológicas y sociales en el curso de los treinta últimos años», e incluso afirmaba que su concepción era rigurosamente fiel al pensamiento de Mauss: «De hecho, no es otra cosa que la traducción del pensamiento de Mauss de su expresión original en términos de lógica de clases, a los términos propios de una lógica simbólica que resuma las leyes más generales del lenguaje».[11]

No es éste el lugar para averiguar si, al proclamarse fiel continuador de la obra de Mauss, Lévi-Strauss actuaba de buena fe o bien trataba de mantener en penumbra el hecho de que sus te-

9. Ibíd., pág. XLIV.

10. Se trata de una definición que ofrece el propio Lévi-Strauss en el artículo citado: «Introducción a la obra de Marcel Mauss», art. cit., pág. 32 de la edición castellana. (N. del t.)

11. Ibíd., pág. L.

sis se distanciasen de las de Durkheim y Mauss. Lo esencial es que el texto de Lévi-Strauss, excepcional por otra parte, fue considerado en la época, y con justicia, como el manifiesto de un nuevo enfoque, el «estructuralismo», del que hoy día podemos evaluar mucho mejor su riqueza y sus límites, sus éxitos y sus fracasos. Con Lévi-Strauss la vida social devenía un movimiento de intercambios perpetuos entre individuos y grupos por el que circulaban las palabras, los bienes y las mujeres. Y de esta forma, se nos invitaba a buscar el origen de ese movimiento, más allá del pensamiento consciente y de las razones explícitas reconocidas, en el inconsciente del espíritu humano.

Retorno sobre la crítica de Lévi-Strauss a Mauss

Recordemos que, en aquel momento, Lévi-Strauss acababa de publicar su primera obra mayor, *Les structures élémentaires de la parenté* (1949), en la cual, poniendo en práctica el postulado de que la vida social es intercambio y que la sociedad se comprende mejor que desde cualquier otro paradigma si se la considera como un lenguaje, había desarrollado dos tesis que comenzaban a alterar algunas de las ideas recibidas. Por una parte, la idea de que el parentesco es fundamentalmente intercambio (intercambio de mujeres entre los hombres). Por la otra, el hecho de que, de los dos componentes del parentesco, la alianza y la descendencia, es la alianza la que tiene mayor peso y proporciona la clave para poner orden en la diversidad de los sistemas de parentesco, desde los más elementales a los más complejos.[12] Es la época en que Lévi-Strauss esboza la visión grandiosa de una antropología social

> que se asocie cada vez más estrechamente con la lingüística, para constituir (un día) con ésta una vasta ciencia de la comunicación [...] y [...] esperar que nos beneficiemos de las inmensas perspectivas abiertas por la propia lingüística gracias a la aplica-

12. «En ciertos dominios esenciales como el del parentesco, la analogía con el lenguaje, tan firmemente afirmada por Mauss, ha podido permitir descubrir las reglas precisas según las cuales se forman, en cualquier tipo de sociedad, ciclos de reciprocidad cuyas leyes mecánicas son a partir de ahora conocidas, permitiendo el empleo del razonamiento deductivo en un dominio que parecía sometido al más completo azar» (ibíd., pág. XXXVI).

ción del razonamiento matemático al estudio de los fenómenos de comunicación.[13]

En la actualidad, a nadie se le ocurriría negar la fecundidad de una alianza semejante entre la antropología, la lingüística, las matemáticas y la teoría de la comunicación; sin embargo, los resultados producidos por esos encuentros no legitiman retroactivamente las tesis *filosóficas* generales que, a ojos de Lévi-Strauss, se hallaban en la base de tal alianza. Ahora bien, es a partir de esas tesis que Lévi-Strauss releyó a Mauss en 1949 para presentar la obra ante el público. En ese momento, Lévi-Strauss opera un doble movimiento en relación a Mauss. Por una parte, privilegia y asume por su cuenta todas las fórmulas mediante las que Mauss describía con gran lirismo la importancia de los dones, de los intercambios en la vida social. Sin embargo, no presta ninguna atención a la distinción que Mauss establecía claramente entre dos dominios que se reparten lo social: el dominio de las cosas intercambiables, alienables, y el dominio de las cosas excluidas del intercambio, inalienables, que corresponden cada uno a los diferentes tipos de relaciones sociales y a diferentes momentos de la producción-reproducción de la sociedad. En cambio, Lévi-Strauss reconoce en Mauss al autor que ya habría adquirido «la certidumbre de orden lógico de que el *intercambio* (la cursiva es suya) es el denominador común de un gran número de actividades sociales en apariencia heterogéneas entre sí»,[14] pero sin apercibirse de que «es el intercambio el que constituye el *fenómeno primitivo* de la vida social».[15]

Pero el mismo movimiento que impele a Lévi-Strauss a retomar, amplificándolas, ciertas declaraciones de Mauss sobre el intercambio, le conduce a privilegiar y sustituir en la explicación de los hechos sociales lo imaginario por lo simbólico lo que tuvo por consecuencia vaciar de contenido la teoría de lo sagrado elaborada por Durkheim y Mauss en los inicios del si-

13. Ibíd., pág. XXXVII. Lévi-Strauss hace referencia a Norbert Wiener, que acababa de publicar (1948) su célebre obra *Cybernetics*, Nueva York, John Wiley [trad. cast.: *Cibernética*, Madrid, Guadiana, 1971 (n. del t.)], y a Claude E. Shannon y Warren Weaver, que publicaron en 1949 *The Mathematical Theory of Communication* (Urbana, University of Illinois Press).

14. Claude Lévi-Strauss, «Introduction...», art. cit., pág. XXXIX.

15. Ibíd., pág. XXXVIII.

glo xx.[16] El autor procede mediante una serie de etapas sucesivas que recorreremos a continuación. Al principio, se plantea esta crítica de Mauss que no podemos sino compartir:

> El *hau* no es la razón última del intercambio, sino la forma consciente bajo la que los hombres de una sociedad determinada, en la que el problema tenía una especial importancia, han aprehendido una necesidad inconsciente, cuya razón se halla en otra parte.[17]

Y Lévi-Strauss nos advierte de lo que ocurriría si adoptásemos la trayectoria de Mauss:

> Nos arriesgaríamos a introducir la sociología por una senda peligrosa que podría constituir incluso su perdición si, avanzando un paso más, redujésemos la realidad social a la concepción que el hombre, incluido el salvaje, se hace de ella [...]. La etnografía se disolvería en una fenomenología capciosa, en una mezcolanza falsamente ingenua en la que las oscuridades aparentes del pensamiento indígena se pondrían de relieve para ocultar las confusiones, de otro modo demasiado manifiestas, del etnógrafo.[18]

Observaciones agudas que se acompañan de una definición del conocimiento científico a la que no podemos sino adherirnos, y que formula las tareas del trabajo científico en términos muy parecidos a los que Marx había utilizado un siglo antes

16. Vincent Descombes ya había realizado esta demostración en «L'équivoque du symbolique», en *Confrontations*, III, 1980, pág. 93: «Al sustituir lo sagrado, noción seguramente inquietante, por lo simbólico, concepto aparentemente purificado de todo misterio, la sociología francesa ha creído progresar en la comprensión de su objeto. Pero solicita de lo simbólico servicios que éste es incapaz de aportar. Se le exige al tiempo que se halle del lado del álgebra, es decir, de la manipulación de símbolos, y del lado de la «eficacia simbólica», como dice Lévi-Strauss, es decir, del lado de los sacramentos. Los sacrificios y sacramentos tienen por efecto la producción del cuerpo social del que surgen los algebristas: se llega a concebir una autoproducción, un álgebra que permitiría manipular el cuerpo social. Así, la teoría de lo simbólico está siempre asentada sobre dos bases, una semiálgebra algebraica y una semiálgebra religiosa. Es pues indispensable renunciar a ese prestigioso "simbólico" para poder considerar de nuevo, más allá del estructuralismo, la realidad enigmática de lo sagrado» (pág. 93). No pensamos que fracase ni que se pueda «renunciar a lo simbólico». El problema está en determinar su lugar real en la producción de la sociedad, de nuestro ser social, un lugar dominante o subordinado en relación a otros componentes de la sociedad.

17. Claude Lévi-Strauss, «Introduction...», art. cit., pág. XXXIX.

18. Ibíd., pág. XLVI.

cuando se enfrentara al misterio del «valor de las mercancías»; Marx había mostrado que si, en su esencia, el valor de las mercancías es resultado de la cantidad de trabajo socialmente necesario empleado en su producción y coagulado en ellas, en apariencia parece ocurrir lo contrario: las mercancías parecen poseer un valor en sí mismas, con independencia del trabajo empleado para producirlas.[19] En efecto, Lévi-Strauss escribe:

> Una explicación integral del objeto debería dar cuenta simultáneamente de su estructura y de las representaciones por medio de las que aprehendemos sus propiedades.[20]

A continuación, Lévi-Strauss trata de poner de manifiesto la «estructura mental inconsciente» que se localizaría tras las representaciones indígenas y las prácticas del don. Señalemos que, por inconsciente, Lévi-Strauss no entiende sino el segundo plano inconsciente del pensamiento o del espíritu, por lo que rechaza

> seguir a Mauss cuando trata de buscar el origen de la noción de *mana* en un orden de realidades distinto al de las relaciones que ayuda a construir: orden de sentimientos, religiones y creencias que son, desde el punto de vista de la explicación sociológica, bien epifenómenos, bien misterios, y en todo caso objetos extrínsecos al campo de investigación.[21]

19. Karl Marx: «Es en efecto más fácil analizar el contenido, el núcleo terrestre de las concepciones oscuras de las religiones que desarrollar, por una vía inversa, a partir de las relaciones reales de la vida, las formas celestes que les corresponden» (*Le Capital*, París, Éditions Sociales, 1950, I, t. 2, pág. 59 [trad. cast.: *El Capital. Crítica de la Economía Política*, 3 vols., México df, F.C.E., 1978] [n. del t.]). «El valor se presenta como una sustancia automática dotada de vida propia, que, cambiando sus formas sin cesar, cambia también de tamaño y, espontáneamente, en tanto que valor-madre, produce un nuevo brote, una plusvalía, y finalmente se acrecienta por su propia virtud. En una palabra, el valor parece haber adquirido la propiedad oculta de crear más valor, de procrear o, al menos, de poner pequeños huevos de oro» (ibíd., I, t. 1, pág. 158). «Esta religión de la vida cotidiana es la personificación de cosas y la reificación de relaciones de producción» (ibíd., III, t. 1, pág. 223). Véase Maurice Godelier, «Économie marchande, fétichisme, magie et science selon Marx dans *Le Capital*», en *La Nouvelle Revue de Psychanalyse*, número especial «Objets du fétichisme», nº 2, otoño de 1970, págs. 197-213. Recordemos que era una idea fundamental en Hegel que la lógica (conocimiento de la esencia) debe fundar la fenomenología (conocimiento de las apariencias).

20. Claude Lévi-Strauss, «Introduction...», art. cit., pág. XXVII.

21. Ibíd., pág. XLV.

Evidentemente, lo que preocupa a Lévi-Strauss es explicar cómo piensan las personas, y por qué piensan como lo hacen. En mi opinión con razón, rechaza seguir a Lévy-Bruhl, que pretendía que las personas piensan tal y como sienten, y que los primitivos son como los niños o como los locos, esto es, incapaces de distinguir entre su yo y el mundo, entre el sujeto y el objeto, etc. Así pues, ¿qué se oculta tras el inconsciente de las estructuras mentales (y no tras el inconsciente del deseo), que está en el origen de las nociones de *mana*, de *hau*, etc., y que explica a la vez la naturaleza y el carácter ilusorio de éstas?

> Las concepciones de tipo *mana* son tan frecuentes y se hallan tan extendidas que cabe preguntarse si no nos hallamos en presencia de una forma de pensamiento universal y permanente que, lejos de caracterizar a ciertas civilizaciones o a supuestos estadios arcaicos o semiarcaicos del espíritu humano, sería función de una cierta situación del espíritu en presencia de las cosas, que aparecería cada vez que se produjese dicha situación.[22]

Enfrentado a esa situación, el espíritu humano se pondría a producir inconscientemente esas «categorías», a seguir

> itinerarios [...] trazados de una vez por todas en la estructura innata del espíritu humano y en la historia particular e irreversible de los individuos y grupos.

Así pues, y siguiendo la estela de Mauss, su objetivo consistiría en alcanzar esa suerte de «cuarta dimensión del espíritu», un plano sobre el que se confundirían las nociones de «categoría inconsciente» y de «categoría del pensamiento colectivo».[23]

De este modo, alcanzaríamos una parte del ser humano que no sólo escaparía al tiempo, sino que vaciaría de todo contenido a la idea de que la humanidad ha *evolucionado* y continúa haciéndolo a través de la historia irreversible de las sociedades particulares que la componen. Ante nosotros no quedaría sino el inconsciente del espíritu y las historias particulares de sociedades e individuos. Pero, ¿cuál es entonces esa situación que afronta el espíritu y que, en cada ocasión, le hace producir categorías inconscientes, de las que los conceptos de *hau*, *mana*,

22. Ibíd., pág. XLIII.
23. Ibíd., pág. XXXI.

orenda, etc., no son más que la expresión en el seno de un pensamiento colectivo determinado? Esa situación es la del espíritu cuando, enfrentado a cosas desconocidas, se pone a producir significantes que no corresponden a ningún significado y quedan por tanto «vacíos de sentido»:

> Ese tipo de nociones (*mana, hau*) [...] intervienen [...] para representar un valor indeterminado de significación, vacío en sí mismo de sentido y por lo tanto susceptible de recibir cualquier sentido, y cuya única función es salvar la distancia entre el significante y el significado.[24]

La solución del enigma según Lévi-Strauss: los «significantes flotantes»

He aquí, pues, los conceptos religiosos de los polinesios desprovistos de todo sentido y reducidos al equivalente de los términos «trasto» y «chirimbolo» en lengua castellana:[25]

> El *mana* [...] es simple forma, o más exactamente símbolo en estado puro, y por tanto es susceptible de recibir cualquier contenido simbólico. Sería simplemente un valor simbólico cero.[26]

Así pues, analicemos más precisamente el plano en el que se sitúa Lévi-Strauss para transformar las nociones de tipo *mana* en «significante flotante, que es la servidumbre de todo pensamiento acabado».[27] Se trata del plano del *pensamiento filosófico*, y más precisamente del de una variedad materialista y crítica de la filosofía. Para dicho pensamiento, los conceptos y explicaciones religiosos del mundo no son explicaciones falsas del mundo, sino simplemente falsas explicaciones. No son más o menos ciertas o más o menos falsas, como lo puedan ser las explicaciones que se establecen en el campo de las ciencias experimentales o las que se deducen en el campo de las matemáticas, sino que se hallan completamente al margen de ese cam-

24. Ibíd., pág. XLIV.
25. Palabras que uno usa para designar cosas de las que ha olvidado el nombre; *truc* y *machin* en la edición original francesa.
26. Ibíd., pág. L.
27. Ibíd., pág. XLIX.

po. No son conocimientos falsos, sino falsos conocimientos. Ciertamente, desde el punto de vista de la práctica humana y de la historia del hombre, esas representaciones que no dicen nada verdadero o falso sobre el mundo *dicen en cambio mucho sobre los hombres que las piensan*. Están siempre llenas de significaciones, y éstas *no se limitan* a ser la proyección sobre la naturaleza y sobre la sociedad de *clasificaciones* extraídas de la primera para aplicarse en la segunda o recíprocamente. Sin embargo, mantengámonos en ese plano del pensamiento filosófico y veamos cómo aparecen, bajo la mirada universal del filósofo y a la luz intelectual que toda filosofía lleva consigo por el hecho de pretender hallarse más próxima al origen, los fundamentos de lo real, las representaciones colectivas de los polinesios, de los antiguos germanos, de los hindúes, etc. Todos esos ejemplos vienen a ilustrar en grados diversos

> una situación fundamental, propia de la condición humana, a saber, que el hombre dispone desde su origen de una integridad de significantes a los que a duras penas asigna un significado, atribuyéndolo sin realmente conocerlo cuando se da el caso. Siempre se produce una inadecuación entre ambos [...]. En su esfuerzo por comprender el mundo, el hombre dispone siempre de un excedente de significaciones que reparte entre las cosas según las leyes del pensamiento simbólico que corresponde estudiar a los antropólogos y lingüistas.[28]

En el plano filosófico, cabe perfectamente pensar que los conceptos religiosos no son conocimientos falsos sino falsos conocimientos —como yo mismo presumo— sin que por ello nos sintamos obligados a compartir la idea de que «el hombre dispone desde su origen de una integridad de significantes». La fórmula es bella, y nos hace sentir orgullosos de ser hombres, pero es oscura. Esta clave, esta tesis fundamental, es la idea del «origen simbólico de la sociedad».[29] Por otra parte, hay que tomar el término «simbólico» en su doble sentido, como medio de comunicación, o de lenguaje, y en su sentido originario (en griego, *symbolon*) de signo tangible de un acuerdo y, por extensión, de un contrato firmado entre partes. En suma, la sociedad es en su esencia intercambio, lenguaje en tanto postula su origen a

28. Ibíd., pág. XLIX.
29. Ibíd., pág. XXII.

partir de un contrato. Y Lévi-Strauss nos expone su «visión» filosófica del *big-bang* del que surgió la sociedad humana:

> Sean cuales fueren el momento y las circunstancias de su aparición en la escala de la vida animal, el lenguaje no pudo surgir más que de una vez. Las cosas no pudieron ponerse a significar progresivamente. Tras esa transformación, cuyo estudio no le corresponde a las ciencias sociales sino a la biología y la psicología, se efectuó un paso decisivo desde un estado en el que nada tenía sentido a otro en que todo lo poseía [...]. Dicho de otro modo, en el momento en que, de un solo golpe, el universo entero se hizo significativo, no fue sin embargo mejor conocido, incluso aunque sea cierto que la aparición del lenguaje debió precipitar el ritmo de desarrollo del conocimiento [...] todo sucedió como si la humanidad hubiera adquirido, de un solo golpe, un inmenso dominio y su plano detallado, así como el conocimiento de su relación recíproca, pero hubiera necesitado milenios para aprender qué símbolos determinados del plano representaban los diferentes aspectos de dicho dominio.[30]

Y finalmente:

> Como el lenguaje, lo social es una realidad autónoma (la misma, por otra parte); los símbolos son más reales que aquello que simbolizan; lo significante precede y determina a lo significado.[31]

El big-bang *del lenguaje y el origen simbólico de la sociedad*

No sé si Lévi-Strauss ha compartido siempre este análisis, pero sí conozco la razón por la cual yo no lo compartiría en la actualidad. En este sentido, y por retornar a los conceptos polinesios de *hau* y de *mana*, la razón estribaría en que, incluso aunque dichos conceptos indígenas sean «falsos conocimientos», éstos tienen por contenido las prácticas en las que se implican, las del don, las de la creación de obligaciones durables y sagradas, las del marcaje de diferencias, de jerarquías, etc.; en suma, aunque sea evidente que *la capacidad* de elaborar símbolos y de comunicar el contenido de una experiencia a través de los símbolos que la expresan *no es* el producto *directo* del desa-

30. Ibíd., págs. XLVII-XLVIII.
31. Ibíd., pág. XXXII.

rrollo de la sociedad, sino del desarrollo del cerebro, sostén material del espíritu, resulta siempre necesario (diga lo que diga Lévi-Strauss al respecto) «elaborar una teoría sociológica de lo simbólico»[32] que se halla en uso en una sociedad determinada en una época determinada, y a través de la cual dicha sociedad se inventa y expresa a sí misma.

Si es legítimo pensar que el ser del hombre no se reduce a su ser consciente y que, más allá de lo consciente, existen fuerzas y principios que actúan permanentemente, tal vez sea preciso tomar ciertas precauciones cuando se invoca la acción de estructuras mentales inconscientes para explicar hechos y comportamientos que *no* se encuentran en todas las sociedades ni en todas las épocas, o bien que se encuentran sin tener el mismo sentido ni igual importancia. Así pues, se hace necesaria la presencia de *alguna otra cosa*, al margen de la acción de las estructuras inconscientes del espíritu, para explicar las transformaciones y desarrollos de las producciones conscientes del hombre. Ésa es la dificultad que, veinte años más tarde, volvería a encontrar el propio Lévi-Strauss cuando invocaba «el letargo de la simiente» para explicar la aparición, en la Grecia antigua, de formas de pensamiento (científicas y filosóficas) que se distinguían de los discursos religiosos y se oponían a la mitología de las antiguas cosmogonías. Aunque también sucedió en otras partes (en la China antigua o en la India, por ejemplo), en Grecia comenzó un proceso de acumulación de «conocimientos» que no desaparecieron cuando los dioses y creencias de las civilizaciones egipcia, mesopotámica, griega o romana se desvanecieron en los abismos de la historia.

En consecuencia, no se puede afirmar que el pensamiento desborda el lenguaje y actuar a la vez como si el primero se confundiera con el segundo y con sus estructuras inconscientes. Por otra parte, ¿quién puede afirmar que el lenguaje articulado (puesto que de él estamos hablando) emergió de una sola vez, que antes de su aparición «nada» tenía sentido, y que tras ella «todo» lo poseía? El lenguaje articulado se compone de sonidos abstractos, de fonemas que se producen y combinan para comunicar «cosas abstractas», esto es, los productos de un pensa-

32. Lévi-Strauss: «Mauss cree aún posible elaborar una teoría sociológica del simbolismo, mientras que de lo que se trata evidentemente es de buscar un origen simbólico de la sociedad», ibíd., pág. XXII.

miento que no solamente piensa las relaciones, sino que descubre o construye relaciones entre las relaciones. Esta capacidad de imaginar relaciones entre las relaciones se halla en funcionamiento en la producción de todas las relaciones que los hombres instauran entre sí y con la naturaleza. El pensamiento produce lo real social al combinar dos partes de sí mismo, dos poderes distintos que se completan sin confundirse, a saber, la capacidad de representar, de imaginar, y la de simbolizar, de comunicar las cosas reales e imaginarias.

E incluso si el lenguaje surgió de una sola vez en el hogar de uno de nuestros antepasados lejanos, ya sea el Hombre de Neanderthal o cualquier otro, lo que nuestro antepasado adquirió de un solo golpe fue solamente la *posibilidad de producir* fonemas. Reunirlos en morfemas, en palabras, significaba producir una lengua «natural» determinada que, como toda lengua natural, comprendía un número finito y determinado de palabras (de 60.000 a 100.000 por término medio), con las cuales los individuos que pertenecían a dicha sociedad intentaban comunicar lo que tenían que decir, conjunto de palabras que no agotaba necesariamente su pensamiento. En cambio, ningún ser humano, ni ese antepasado ni ninguno de nosotros, poseerá jamás la totalidad del significante, y aún menos una totalidad que contenga un «plano detallado» de sí misma. Por otra parte, un significante nunca existe en «estado puro», vacío de toda referencia a uno o varios significados. La noción de «símbolo» o de «significante» en estado puro es en sí misma contradictoria. En fin, todos sabemos que, si bien un niño *puede* aprender todas las lenguas, nunca hablará más que algunas de ellas, por lo que en su mente dispondrá, no de «la totalidad del significante», sino de una parte, más o menos amplia, de los pensamientos, de las «cosas significadas» e inscritas en tales lenguas.

En suma, uno puede preguntarse quién está más mistificado, un Mauss que cree en el valor explicativo de las creencias polinesias o un Lévi-Strauss que cree en el *big-bang* de la aparición del lenguaje y en el origen simbólico de la sociedad humana. Ciertamente, sería interesante reconstituir el contexto histórico y subjetivo de esas visiones y creencias, pero lo que aquí nos importa es observar que con Lévi-Strauss, como con Lacan y otros pensadores de esa época, se operaba *un cambio general de perspectiva* en el análisis de los hechos sociales, un desplazamiento de lo real y lo imaginario hacia lo simbólico, así como la

afirmación del principio de que, *entre lo imaginario y lo simbólico* (que no pueden existir por separado), *es lo simbólico lo que domina* y lo que debe constituirse por tal razón en punto de partida de todos los análisis.

El postulado de Lévi-Strauss: la primacía de lo simbólico sobre lo imaginario

Recordemos que, algunos años después de la publicación del texto de Lévi-Strauss, Jacques Lacan, partiendo de las mismas premisas, escribía que «lo que denominamos lo simbólico domina a lo imaginario».[33] Y gracias a su frecuentación de la antropología y la lingüística estructurales, Lacan iba a construir poco después una teoría en la cual la función paterna se dividiría en tres órdenes —el padre real, el padre imaginario y el padre simbólico, confundiéndose este último con el orden del lenguaje y de la ley—. Tanto en la trayectoria de Lacan como en la de Lévi-Strauss asistimos a la misma sobrevaloración de lo simbólico en relación a lo imaginario, y a la misma tendencia a reducir el pensamiento y la sociedad al lenguaje y al contrato. Por supuesto, ese desplazamiento teórico, al hacer pasar a un primer plano el análisis sistemático de formas y de estructuras del pensamiento simbólico y del lenguaje, ha producido una cantidad impresionante de resultados novedosos que han venido a enriquecer, a un cierto nivel, los ya alcanzados por Mauss y Freud, en la me-

33. Jacques Lacan, *Écrits*, París, Seuil, 1960, pág. 810 (trad. cast.: *Escritos*, 2 vols., México DF, Siglo XXI, 1983 [n. del t.]). Lacan, en su esfuerzo constante por «sentar las bases de la autonomía de lo simbólico» que Freud, señala con razón, «no había formulado nunca», es bastante menos prudente que Lévi-Strauss cuando postula el *big-bang* de la emergencia del lenguaje. Para Lacan, en efecto, el orden simbólico «es absolutamente irreductible a lo que comúnmente se denomina la experiencia humana» (pág. 368) y «ésta no puede deducirse de ninguna génesis histórica y psíquica», del mismo modo que la idea de Dios en Descartes no puede ser el producto del pensamiento humano, puesto que, en la medida en que el entendimiento humano es finito y la idea de Dios supone lo infinito, sólo Dios puede haber colocado esa idea en la cabeza de los hombres. Por otra parte, el propio Lacan, como lo señala Jean-Joseph Goux, «multiplica las referencias históricas y antropológicas que incitan a identificar ciertos momentos privilegiados de emergencia sociohistórica de ese orden simbólico [...] el intercambio de mujeres, los jeroglíficos, el álgebra, el nombre del padre, las escrituras, la ley, las máquinas» (Jean-Joseph Goux, «Les médiateurs de l'échange», intervención en el seminario *Psychanalyse et Sciences Sociales*, París, 1994).

dida en que, entre otras cosas, la obra de Mauss adolecía de un análisis de los mitos y la de Freud de un análisis de la relación con el lenguaje. Por lo tanto, no nos hallamos ante un simple «retorno» a Mauss y/o a Freud. No es ése el punto crucial. Por el contrario, sí lo es el de saber si los resultados positivos alcanzados por Lévi-Strauss y Lacan legitiman (y continúan fundando) *a posteriori* el presupuesto teórico que inspiraba sus investigaciones, a saber, que entre lo imaginario y lo simbólico, «es lo simbólico quien domina a lo imaginario».

Por nuestra parte, no compartimos esa teoría, y fundamos nuestra opinión en dos conclusiones basadas en esa premisa, conclusiones que constituyen verdaderos atolladeros teóricos. La primera es obra de Lévi-Strauss, quien, tras su análisis de los mitos de los indios de América, y por el hecho de que todos los temas de esos mitos se responden y completan entre sí, esto es, a causa de la comprobación de que la tierra de los mitos es redonda, se considera autorizado a afirmar que todo ocurre como si fueran «los mitos los que pensaran entre sí»;[34] la segunda es obra de Lacan, una afirmación en la que se encallan siempre tanto los discípulos del maestro como los que han querido escapar a su influjo, a saber, que todo ocurre como si el Falo no fuera solamente *el objeto* del deseo sino también *el significante* del deseo, y eso tanto para los hombres como para las mujeres. Dos fórmulas célebres que no afirman otra cosa que la idea de que «los símbolos son más reales que aquello que simbolizan», más reales pues que lo imaginario y que «lo real» que re-presentan (en el pensamiento).

Tales fórmulas, a pesar de su poder de fascinación (o más bien a causa de éste), constituyen verdaderos abusos teóricos que arrojan al pensamiento a callejones sin salida en los que queda preso. La fórmula de Lévi-Strauss hace desaparecer el papel activo del *contenido* de las relaciones históricas específicas en la producción del pensamiento mitológico, relaciones que esclarecen la importancia de esta forma de pensamiento en

34. Lévi-Strauss: «*No pretendemos mostrar cómo piensan los hombres a través de los mitos, sino cómo los mitos se piensan a través de los hombres y a sus espaldas. Y tal vez [...] conviene ir un poco más lejos, haciendo abstracción de cualquier otro tema para considerar que, de una cierta manera, los mitos se piensan entre sí*» (*Le Cru et le Cuit*, París, Plon, 1964, pág. 20 (trad. cast.: *Mitológicas 1: Lo Crudo y lo Cocido*, México DF, F.C.E., 1968 [n. del t.]). Las cursivas son del mismo Lévi-Strauss.

relación a otras que coexisten con ella en el seno de la misma sociedad, en la misma época. ¿Domina la mitología el conjunto de formas de pensamiento o bien se encuentra acantonada en ciertos dominios de la práctica social, no desempeñando entonces sino un papel subordinado? Resulta difícil abordar ese género de problemas partiendo de la idea de que todo ocurre como si los mitos se pensaran entre sí. La Historia, es decir, la coexistencia, encadenamiento y sucesión de múltiples historias de sociedades particulares en cuyo seno se reproducen (o no) tal o cual forma de pensamiento, tal o cual modo de organización de la vida social, la Historia pues, no es únicamente el despliegue inconsciente y puramente contingente de algunos de los posibles «letargos» en las estructuras profundas del espíritu humano, es decir, finalmente, de nuestro cerebro. Por lo que hace a la fórmula de Lacan, ésta hace desaparecer, de un modo menos brutal y más ambiguo que Freud,[35] el papel activo de lo femenino en la producción de figuras del deseo y en la constitución de la intimidad de las personas, de un femenino por otra parte ineludible en la medida en que es irreductible al Falo, por lo que no podemos contentarnos, como hiciera el propio Lacan, con afirmar que la mujer debería disfrutar de un mayor goce al no ser «del todo» sujeto. El deseo no se reduce únicamente a la oposición, cautiva de un único símbolo, el Falo, entre aquellos que lo tienen y lo serán y aquellas que no lo tienen y no lo serán jamás.[36]

No se trata aquí de negar la existencia de esas tres funciones (lo imaginario, lo simbólico y lo «real»), de esos tres órdenes que se combinan para componer la existencia *social* de los seres humanos, su realidad social. El problema es saber si se pueden construir representaciones más adecuadas de dicha realidad a partir de la suposición de que lo simbólico prevalece sobre lo imaginario, o bien a partir de la contraria. A nuestros ojos, esta perspectiva inversa es la que debemos adoptar. En principio, las diferentes maneras que los hombres tienen de imaginar sus re-

35. Freud: «Así hemos considerado la libido como "masculina". En efecto, la pulsión está siempre activa, incluso cuando su intención es pasiva [...]. La junción de los términos "libido femenina" carece de toda justificación» (*Nouvelles Conférences d'Introduction à la Psychanalyse*, París, Gallimard, 1992, pág. 141 (trad. cast.: *Nuevas Conferencias de Introducción al Psicoanálisis y otras obras*, Buenos Aires, Amorrortu, 1979 [n. del t.]).

36. Véase Michel Tort, «Le différend», en *Psychanalystes*, nº 33, págs. 9-17.

laciones, entre sí y con eso que llamamos naturaleza, son las que permiten distinguir tanto las sociedades como las épocas durante las cuales continúan existiendo algunas de esas relaciones. Sin embargo, lo imaginario no puede transformarse en algo social, «fabricar sociedad», si existe de un modo meramente «ideal». Debe «materializarse» en *relaciones* concretas que tomen forma y contenido en *instituciones* y, por supuesto, en *símbolos* que las representen y las hagan responderse unas a otras, comunicarse. Al «materializarse» en relaciones sociales, lo imaginario deviene una parte de la realidad social.

Para retornar al don, al *mana* y al espíritu de las cosas, recordemos que las creencias surgen de lo imaginario y que, con ellas, nace la distinción entre lo sagrado y lo profano, en suma, el mundo de lo religioso y de lo mágico, un mundo fundado en la doble creencia de que, por un lado, existen seres y fuerzas invisibles que controlan el orden de la marcha del universo y de que, por otro, el hombre puede influir en ellos, mediante la plegaria, el sacrificio y la conformidad de su conducta a lo que imagina son sus deseos, sus voluntades o su ley. Por lo demás, podemos estar tranquilos: la distinción entre los tres órdenes no tuvo que esperar a la segunda mitad del siglo xx para ser formulada, y debemos a Jean-Joseph Goux, en un breve pero incisivo artículo, el hecho de haber recordado que el discurso de la economía política, tras la época de sus grandes fundadores, «ya había llevado a cabo esa distinción a propósito de un objeto fuertemente privilegiado, del objeto de intercambio por excelencia en la sociedad moderna, la moneda».[37] Y debemos reconocerle asimismo el mérito de citar esta sorprendente frase de Marx en relación al oro:

> Como medida de valores, el oro no es sino moneda ideal y oro ideal [en otro lugar, Marx escribía imaginario], como simple medio de circulación, es moneda simbólica y oro simbólico; pero bajo la simple forma de cuerpo metálico, el oro es moneda, o mejor aún, la moneda es oro real.[38]

37. Jean-Joseph Goux, «A propos des trois ronds», en *Lacan avec les Philosophes*, París, Albin Michel, 1991, págs. 173-178.

38 Karl Marx, *Contribution à la Critique de l'Economie Politique* (1857), París, Éditions Sociales, 1972, pág. 90 [trad. cast.: *Contribución a la Crítica de la Economía Política*, Alberto Corazón, 1970 (n. del t.)].

Merece la pena que observemos con mayor detenimiento esta cita. J.-J. Goux la ha comentado de forma pertinente, por lo que retomaré sus observaciones llamando no obstante la atención sobre un punto esencial que el propio autor no ha señalado. J.-J. Goux nos recuerda que Marx escribía en una época en que el oro, como metal precioso, asumía las tres funciones de la moneda cuando ésta sirve a la vez de equivalente general del valor de las mercancías que circulan en los mercados y como forma primera de la riqueza: la moneda funciona entonces como medida del valor de las mercancías, como medio de su intercambio y, finalmente, como reserva de riqueza, como tesoro. Igualmente, Marx escribía en una época en la que casi todos los economistas y el público compartían la idea de que todas las formas de moneda distintas al oro (el papel, los títulos u otros signos monetarios, principalmente bancarios) no tenían valor sino en tanto *representaban* al oro.[39] La confianza en la moneda se apoyaba en el hecho de que, en principio, los particulares podían obtener sin demora ni restricción alguna piezas de oro a cambio de billetes de banco o de los restantes signos monetarios que circulaban. Por supuesto, en un período de crisis la aplicación de este principio se suspendía, ya que si todos los individuos hubieran convertido sus billetes de banco en oro, el sistema se habría desplomado. Pero en tiempo normal, no había necesidad de que el oro circulara para que funcionase como medida de valor; bastaba con que estuviera en reserva en los bancos. En última instancia, como decía Marx, el oro podía no existir más que en la imaginación,[40] al contrario que la moneda que, ya sea bajo la forma de papel o de otros signos monetarios, circula en el intercambio real de las mercancías y funciona por tanto como sustituto, como símbolo.

De hecho, J.-J. Goux nos sitúa en una ruta que de nuevo nos conduce a Mauss y a la distinción entre bienes alienables y bienes inalienables. Pues aquí, en plena economía mercantil, de moneda universal y de competencia generalizada, descubrimos que es preciso que alguna cosa no circule, que sea sustraída voluntariamente de la esfera y del movimiento de los intercambios, para que la masa de los intercambios mercantiles y ban-

39. Este dogma ya encuentra su expresión a mediados del siglo XIX, y no desaparecerá hasta los inicios del siglo XX.

40. «Siendo la expresión del valor de las mercancías en oro puramente ideal, esta operación no necesita más que un oro ideal, o que no exista más que en la imaginación» (Karl Marx, *Le Capital*, op. cit., I, t. 1).

carios se mueva, para que todo lo que puede ser comprado o vendido se ponga en circulación.

La paradoja estriba en que esta cosa que se encuentra de tal modo sustraída, desgajada de la esfera de los intercambios, «retirada en cierta forma de la circulación», es precisamente también lo que se constituye en instrumento de esos intercambios, en el medio de esa circulación, de la moneda. Así pues, debemos concluir que no basta con que una moneda exista para que los intercambios mercantiles se desarrollen e invadan toda la esfera de los intercambios; es preciso además que dicha moneda (sea ésta como fuere) asuma simultáneamente dos funciones, que ocupe dos lugares a la vez: el primero en el corazón mismo de los intercambios, donde funcione como medio de pago, y el segundo más allá de los intercambios, donde se constituya en un punto fijo que sirva de referencia para medir el valor de lo que circula. De este modo, la moneda se encuentra al tiempo arrastrada por el movimiento de todas las mercancías, e inmovilizada en un punto en torno al cual gira toda esa maquinaria cuyo volumen y velocidad estima.

Parece que nos hallemos bien lejos de Mauss. Sin embargo, al descubrir la existencia de realidades que, en cierta manera, se sustraen a los intercambios permitiendo que éstos operen, nos hallamos muy próximos a ciertos pasajes del texto de Mauss que, no obstante, no han suscitado nunca comentarios particulares y que por ello han quedado en la penumbra. ¿Cuál es, pues, ese Mauss olvidado, ese Mauss sin comentarios?

El olvido de la cuarta obligación (los dones de los hombres a los dioses y a los hombres que representan a los dioses)

Tras haber introducido la noción del «espíritu» de la cosa donada, el *hau*, y una vez esbozada una descripción inicial del potlatch y del *kula*, Mauss menciona por vez primera una «cuarta obligación» que desempeña «un papel en esta economía y esta moral de los presentes». Se trata de la obligación de hacer dones a los dioses y a los hombres que los representan. Hace alusión a ceremonias donde los hombres asumen los nombres de espíritus, dioses, animales, etc., y se intercambian bienes para incitar a sus homónimos a ser generosos para con los hombres. Mauss

comprueba que esta práctica aparece en ciertos potlatch, pero afirma igualmente que su ámbito excede a dicha institución. De hecho, Mauss se refiere a ceremonias practicadas por los esquimales, en el curso de las cuales los chamanes invitan a los espíritus cuyas máscaras portan a participar en las danzas e intercambios de dones, para anunciar luego que los espíritus se han sentido satisfechos en compañía de los hombres, y que por ello proporcionarán caza. Y al final de la estación de caza, consagran otras ceremonias a rendir homenaje a los espíritus que han regalado la caza a los hombres. En éstas, los restos del festín se arrojan al mar, «y [los espíritus] retornan a su país de origen, llevándose consigo las piezas cazadas durante el año, piezas que volverán al año siguiente».[41] Así pues, Mauss incluye, en la categoría de dones, las ofrendas hechas a los espíritus y a los dioses, y los sacrificios destinados a solicitar o agradecer su benevolencia.[42] Los dones a los muertos, a los espíritus o a los dioses son ofrendas y sacrificios, pero, según Mauss, el sacrificio tiene la capacidad de ejercer cierta influencia sobre los dioses, de obligarles a devolver, como en el potlatch, más de lo que se les ha donado. «Precisamente, la destrucción sacrificial tiene por objetivo constituirse en una donación *que sea necesariamente devuelta*.»[43]

Pero, por otra parte, Mauss afirma que los espíritus de los muertos y los dioses «son los auténticos propietarios de las cosas y bienes del mundo. Es con ellos que resultaba más necesario intercambiar, y más peligroso no hacerlo». Y añade: «Inversamente, era con ellos que resultaba más fácil y seguro intercambiar».[44]

41. Marcel Mauss, art. cit., pág. 166.

42. Mauss aproxima las ofrendas y sacrificios a la práctica de la limosna, que participa del don en la medida en que contribuye a redistribuir la riqueza, y en que los ricos están siempre amenazados de exponer un exceso de riqueza insoportable para los otros. Pero la limosna es también una parte del sacrificio que los dioses abandonan gustosamente a los hombres. Y Mauss hace remontar a la *zedaqa* hebraica y a la *sadaka* árabe el origen de la doctrina de la caridad y la limosna, «que dio la vuelta al mundo con el cristianismo y el Islam» (ibíd., pág. 170).

43. Ibíd., pág. 167. Mauss escribe también: «El sacrificio-contrato [...] supone las instituciones del género que describimos (potlatch, *kula*, etc.), e inversamente, las realiza hasta su máxima expresión, pues esos dioses que donan y devuelven están ahí para donar una gran cantidad a cambio de otra pequeña. Tal vez no sea por puro azar que ambas fórmulas solemnes del contrato: en latín, *doutes*, en sánscrito *dadami se dehi me*, se hayan conservado también en textos religiosos» (ibíd., pág. 169).

44. Ibíd., pág. 167.

Ahora bien, los dones de los hombres a los dioses se realizan mediante actos de ofrendas y mediante la destrucción de las cosas ofrecidas. Se sacrifican víctimas, se procura elevar hasta los dioses el olor del incienso y los vapores de los sacrificios y, eventualmente, se consume la carne de los animales sacrificados. Sacrificar supone ofrecer destruyendo lo que se ofrece, y es en ese sentido que el sacrificio se constituye en una suerte de potlatch y que los dones a los dioses, a los espíritus de la naturaleza y a los espíritus de los muertos, no solamente pertenecen al «mismo complejo», sino que, como escribe Mauss, «llevan hasta el extremo» la economía y el espíritu del don, pues «esos dioses que donan y devuelven están ahí para donar grandes cosas a cambio de otras pequeñas». En este punto, Mauss indica claramente la articulación entre la práctica del don y la práctica del sacrificio-contrato con los dioses y los espíritus. Y, prolongando el pensamiento de Mauss, comprendemos mejor por qué, en esos universos sociales y mentales, los seres humanos que donan más de lo que se les ha donado, o que donan tal cantidad que nadie podrá jamás realizar un contradón equivalente, se elevan por encima de los restantes hombres y son un poco como los dioses, o cuando menos se les parecen.

Es extraño que Mauss, que se toma en serio el hecho de que en todas las sociedades los dioses y los espíritus de los muertos son los verdaderos propietarios de las cosas, reduzca los dones rendidos a los dioses al puro sacrificio, es decir, a la influencia que los hombres pretenden ejercer sobre los dioses. Habría tenido que tomar igualmente en consideración el hecho de que los dioses son libres de donar o no, y que los hombres abordan a los dioses a partir de una deuda previa, pues de ellos han recibido todas las condiciones de existencia. Falta en este análisis la advertencia del hecho de que los dioses y los espíritus son *a priori* superiores a los hombres, y que los donantes (los hombres) son, en principio, inferiores a los receptores (los dioses).

A nuestros ojos, es por esta razón que la deuda de los hombres para con los dioses, los espíritus de la naturaleza y los espíritus de los muertos constituyó probablemente el punto de partida, la estructura imaginaria que permitió la cristalización, el desarrollo y la significación de relaciones entre castas y entre clases. Desarrollaremos más tarde ese tema, cuando mostremos que es en el universo del don y de las deudas creadas por el don donde se esclarece y adquiere sentido el proceso de formación de

castas y clases. Al fin y al cabo, para los antiguos egipcios, el faraón no era un hombre, sino un dios viviente entre los hombres. Nacido de un incesto entre los gemelos Isis y Osiris, era fuente única del *kâ*, el soplo que permitía la existencia de todos los seres vivos: hombres, pájaros, ganado, moscas, peces, etc. Los egipcios creían deber la vida, la fertilidad y la abundancia a los dioses, y al faraón en particular. Y nada podía anular esa deuda; ni el don de su fuerza de trabajo, ni el de los productos de sus manos, ni tampoco el de su persona o la de sus hijos, «dones de retorno» por los favores del faraón y que se nos muestran como formas o aspectos de la dominación-explotación de los campesinos egipcios por parte de la élite de sacerdotes y guerreros que rodeaban al faraón, y que llamaríamos prestación personal, tributo o servidumbre. Pero ahora no nos permitimos más que esta alusión. Podríamos añadir otros cien ejemplos que ilustrasen la misma realidad, a saber, el hecho de que todo poder contiene «núcleos del imaginario» que han sido necesarios en el proceso de su formación y reproducción. Ahora bien, lo imaginario no tiene fuerza más que cuando es creencia, norma de comportamiento, fuente de moral. Y pronto comprenderemos que es precisamente esta fuerza de la creencia en lo imaginario la que ocultaba Lévi-Strauss al afirmar la primacía de lo simbólico sobre lo imaginario.

Antes de terminar con esta cuarta obligación, es preciso que recordemos que, aunque Mauss había publicado en 1899 otro ensayo célebre, escrito en colaboración con Henri Hubert y titulado precisamente *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, no creía en 1927 poder hacer otra cosa que sugerir la existencia de un lazo íntimo y una continuidad entre el don y el sacrificio, explicándolo en unos términos que merecen cierta atención: «No hemos hecho el estudio general que sería necesario para resaltar la importancia (de los dones hechos a los dioses y a la naturaleza). Además, los hechos de que disponemos no pertenecen todos a las áreas a las que nos hemos circunscrito [Melanesia, Polinesia, América del Norte, India, etc.]. Finalmente, el elemento mitológico, que todavía comprendemos mal, es demasiado poderoso para que podamos hacer abstracción de él».[45] Ahora bien, es al estudio de las mitologías que Lévi-Strauss consagrará una parte de su vida.

45. Ibíd., pág. 164.

Un Mauss olvidado

Entre esas valiosas observaciones que Mauss dedica a los dones de los hombres a los dioses se encuentran varias alusiones al hecho de que *no todas la riquezas se intercambian*; por ejemplo, al hecho de que en las islas Trobriand haya dos tipos de objetos preciosos, dos tipos de *vaygu'a* (brazaletes y collares), «los del *kula* y los que el Sr. Malinowski llama por primera vez *"vaygu'a* permanentes", que se exponen y ofrecen a los espíritus sobre una plataforma idéntica a la del jefe. Eso hace buenos sus espíritus. Se llevan la sombra de esas cosas preciosas al país de los muertos». Aquí, Mauss, que ha puesto tal acento sobre el intercambio y el don, distingue cuidadosamente dos categorías de objetos, los que pueden o deben donarse o intercambiarse, que son alienables, y los que no hay que donar ni intercambiar, en la medida en que son inalienables:

> Entre los kwakiutl, un cierto número de objetos, aunque se integren en el potlatch, no pueden cederse. En el fondo, esas «propiedades» son *sacra* de los que la familia no se desprende más que con gran pena, y a veces no lo hace jamás [...] el conjunto de esas cosas preciosas constituye la dote mágica [...] el conjunto de esas cosas es siempre, en todas esas tribus, de origen y de naturaleza espiritual [...][46]

Y para mostrar cómo Mauss había percibido claramente que existen dos esferas de riquezas, la de los bienes alienables y la de los bienes inalienables, y que la primera opera sobre el inmenso y frenético campo de los dones, contradones y otras formas de intercambio, mientras la segunda sigue los caminos de la transmisión y el arraigo en el tiempo, le citaremos una vez más, a propósito de los kwakiutl:

> Parece que, entre los kwakiutl, había dos tipos de cobres: los más importantes, que no salen de la familia y sólo pueden destruirse para su refundición, y otros que circulan intactos, de menor valor, y que parecen actuar como satélites de los primeros. Entre los kwakiutl, la posesión de esos cobres secundarios corresponde sin duda a la de los títulos nobiliarios y los rangos de segundo orden, con los cuales viajan de jefe en jefe, de familia en

46. Ibíd., págs. 216-217.

> familia, entre generaciones y sexos. Parece que los grandes títulos y los grandes cobres permanecen fijos en el interior de los clanes y de las tribus. Por otra parte, sería difícil que las cosas fueran de otro modo.[47]

Sin embargo, si a Mauss le resultaba fácil comprender que era difícil que las cosas fueran de otro modo, después de Lévi-Strauss, se hizo muy difícil comprender que debieran ser precisamente así.

De las cosas que pueden donarse y de las que deben guardarse (Annette Weiner y la paradoja del don)

Eso nos devuelve, tras un largo rodeo, a Annette Weiner y a la cuestión fundamental de la naturaleza de lo social, de los componentes esenciales de toda sociedad humana. Annette Weiner, a partir de su propio conocimiento directo de los mecanismos y representaciones de la sociedad de las Trobriand, ha sido capaz de encontrar en Mauss lo que soslayaron medio siglo de comentarios;[48] y en una serie de publicaciones, entre las que se cuenta su reciente *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-while-Giving* (1992), ha desarrollado dos ideas esenciales.

La primera ya la conocemos, y la hemos expuesto a nuestra manera. Es la tesis según la cual el juego de dones y contradones, incluso en una sociedad «con una economía y una moral del don», no invade todo el campo de lo social. Aquí como en otras partes, existen cosas que hay que guardar y que no se deben donar. Esas cosas que se conservan (objetos preciosos, talismanes, saberes, ritos, etc.) afirman con rotundidad *una serie de identidades y su continuidad* en el tiempo. Más aún, afirman la existencia de *diferencias de identidad* entre los individuos, entre los grupos que componen una sociedad o que quieren situarse unos en relación a otros en el seno de un conjunto de so-

47. Ibíd., pág. 224.

48. Mauss: «Parece que, entre los kwakiutl, había dos tipos de cobres: los más importantes, que no salen de la familia [...] y otros que circulan intactos, de menor valor, y que parecen actuar como satélites de los primeros». Y a propósito de los objetos preciosos de los trobriandeses: «Los dos tipos de *vaygu'a*, los del *kula* y los que el Sr. Malinowski llama por primera vez *"vaygu'a* permanentes", que no son objetos de intercambio obligatorio» (ibíd., pág. 224).

ciedades vecinas conectadas entre sí por diversos tipos de intercambios.

Pero esas diferencias de identidad no son neutras, sino que constituyen una jerarquía, y es en ese proceso de producción-reproducción de jerarquías entre individuos, entre grupos o incluso entre sociedades, donde *ambas estrategias, el donar y el guardar, desempeñan roles distintos aunque complementarios*. Ampliando la observación de Mauss acerca de los cobres más bellos de los kwakiutl, Annette Weiner sugiere que incluso en una economía del don, es preciso que se excluyan de los dones una serie de objetos (esterillas, jade, etc.) del mismo tipo que los que se donan pero más bellos, raros y preciosos. De ahí su fórmula *Keeping-while-Giving*. Sin embargo, si pensamos en el oro que se conserva en las reservas de los bancos para garantizar el valor de otros signos monetarios que circulan, podemos ir más allá, hasta señalar que una fórmula más adecuada sería *Keeping-for-Giving*, guardar para (poder) donar.•De paso, y aunque Annette Weiner no reproduzca la distinción entre lo imaginario y lo simbólico, observaría que los bienes preciosos, los tesoros y los talismanes que no se donan sino que se conservan, tienen todas las posibilidades de concentrar en sí el mayor poder imaginario y, en consecuencia, el mayor valor simbólico.•

La segunda idea-fuerza de Annette Weiner concierne a la importancia de las mujeres y/o de lo femenino en el ejercicio del poder, en los mecanismos de legitimación y de redistribución del poder político-religioso entre los grupos que componen una sociedad. Tomando sobre todo sus ejemplos de Polinesia, la autora nos lleva a admitir que gran parte de los bienes preciosos consagrados como tesoros de un clan, como símbolos de un rango y de un título, o de aquellos que circulan como objetos preciosos en los dones-contradones asociados a los rituales del nacimiento, del matrimonio y de la muerte, son bienes *femeninos*, bienes producidos por las mujeres y sobre los que éstas disponen de derechos particulares.

Annette Weiner hace así reaparecer el papel de las mujeres y/o de lo femenino en la producción y el juego de ese poder político del que parecen excluidas, o en el que no parecen ocupar sino un lugar ciertamente menor. En Polinesia, la mujer, en tanto que hermana, goza de un estatus superior al hombre en tanto que hermano, y se considera que la hermana en tanto que mujer está más próxima a los antepasados y a los dioses, a lo sa-

grado. Si, en general, la relación con lo sagrado es lo que confiere la legitimidad más intensa a un poder político dado, entonces, tras las apariencias que disimulan su importancia, las mujeres y lo femenino estarían activamente presentes en el corazón de las instituciones políticas polinesias, como por supuesto lo están en el de las relaciones íntimas. Por otra parte, Annette Weiner se declara en deuda con Mauss por esa idea, cuando la explicita a propósito de dos categorías de objetos preciosos presentes en el reino de Samoa, los *oloa* y los *le'tonga*:

> Los *le'tonga* designan bienes parafernales permanentes, en particular las esteras de matrimonio, las decoraciones y los talismanes que entran en la familia recién fundada por mediación de la mujer, con obligación de retorno; en suma, son una suerte de bienes inmuebles por destinación. Los *oloa*, en cambio, designan objetos, instrumentos en su mayoría, que pertenecen específicamente al marido y que son esencialmente bienes muebles. En la actualidad, este término se aplica también a las cosas que provienen de los blancos.[49]

Estos análisis del papel de las mujeres y de la existencia de «bienes femeninos» indispensables para la producción y legitimación del poder político han hecho que Annette Weiner se planteara la cuestión del papel estratégico de las relaciones hermano-hermana en la constitución de lo social y en la institución del poder. Apoyándose en el hecho de que en las islas Trobriand, donde el sistema de parentesco es matrilineal, la identidad del clan y su continuidad se transmite exclusivamente a través de las mujeres y por lo tanto a través de las mujeres en tanto que hermanas, la autora niega que, al menos en este caso, tenga fundamento la fórmula de Lévi-Strauss de que el parentesco se fundamenta en el «intercambio» de mujeres entre hombres. Avanzando un argumento que a sus ojos parece tener un alcance crítico más general, objeta incluso que se puedan considerar como equivalentes una hermana donada como esposa y una esposa recibida en lugar de esa hermana; en última instancia, lo que se cuestiona es la prohibición del incesto entre hermano y hermana. Weiner nos recuerda que el incesto entre her-

49. Ibíd., pág. 156. Véase Annette Weiner, «Plus précieux que l'or: relations et échanges entre hommes et femmes dans les sociétés d'Océanie», en *Annales ESC*, nº 2 (1992), págs. 222-245.

mano y hermana, que acumula el mayor grado de fuerzas positivas y negativas, el mayor nivel de poderes sagrados, era no obstante practicado por las grandes familias nobles y reales de ciertas sociedades polinesias, lo que manifiesta sus orígenes sobrenaturales.

No seguiremos los razonamientos de esta autora en todos esos terrenos. En relación a las tesis de Lévi-Strauss sobre el parentesco, hemos mostrado en otro lugar[50] que la prohibición del incesto no entrañaba necesariamente, como en su día lo afirmó Lévi-Strauss, el intercambio de mujeres entre hombres. En realidad, la prohibición del incesto desemboca en tres posibilidades lógicamente equivalentes: o bien los hombres intercambian entre sí sus hermanas, o bien las mujeres intercambian entre sí sus hermanos o, finalmente, los grupos intercambian entre sí hombres y mujeres. De esas tres posibilidades lógicas, Lévi-Strauss no ha retenido más que una, planteando el intercambio de mujeres entre los hombres como la esencia misma del parentesco y, por lo tanto, como un hecho universal. Ahora bien, las tres posibilidades existen sociológicamente. Hay testimonios de intercambio de hombres entre mujeres entre los tetum de Indonesia,[51] los joraï del Vietnam y en algunas otras sociedades.[52] En lugar de una *bridewealth*, los grupos pagan una *groomwealth*,[53] una compensación matrimonial a cambio de los servicios del futuro esposo. Evidentemente, la tercera posibilidad lógica, el intercambio de hombres y de mujeres por parte de los grupos familiares, es mucho más frecuente: se practica en las sociedades europeas contemporáneas y en gran parte de las sociedades cognaticias de Polinesia, Indonesia, Filipinas, etc.

Sea como fuere, el intercambio de mujeres no es un *hecho* universal, como lo afirma Lévi-Strauss. No es sino la forma de intercambio matrimonial estadísticamente más frecuente. (De

50. Maurice Godelier, «L'Occident - miroir brisé», en *Annales ESC*, nº 5 (septiembre-octubre de 1993), págs. 1183-1207.

51. Véase Georges Francillon, «Un profitable échange des frères chez les Tetum du Sud-Timor central», en *L'Homme*, vol. 29, nº 1 (1989), págs. 26-43.

52. Véase Jacques Dournes, *Coordonnées-Structures joraï familiales et sociales*, París, Institut d'Ethnologie, 1972.

53. Respectivamente, «precio de la novia» y «precio del novio», estrategias matrimoniales de compensación por la «entrega» de uno de los cónyuges practicadas en algunas sociedades, que se inscriben de modo general entre las diversas formas de «dote» (directas o indirectas). (N. del t.)

paso, notemos que el hecho de que las mujeres se intercambien sus hermanos entre los joraï no demuestra que esta sociedad no conozca la dominación masculina. Ésta se halla ciertamente presente, aunque no se ejerza en ese plano.) Por otra parte, la teoría de Lévi-Strauss no sólo adolece de haber eliminado abusivamente dos posibilidades lógicas de intercambio de cónyuges matrimoniales, al declarar que podían existir en la imaginación, que podían evocarse para complacer a las mujeres aunque no se hallasen en la realidad; asimismo, peca de haber «reducido» el parentesco al intercambio, a la reciprocidad, a lo simbólico. De un plumazo, se soslaya o acalla todo lo que en el parentesco desborda el intercambio, todo aquello que es continuidad (imaginaria), arraigo en el tiempo, en la sangre, en la tierra, etc.

Desde cualquier dirección en que se aborde la cuestión, se vuelve siempre a la misma observación acerca de la esencia de lo social y, por extensión, acerca del origen de la sociedad. En adelante, lo que está claro es que lo social no se reduce a la suma de las formas de intercambio posibles entre los seres humanos, y no puede por tanto hallar su único origen o fundamento en el intercambio, en el contrato, en lo simbólico. Más allá de la esfera de los intercambios, existen otros dominios, otra esfera constituida de todo aquello que los hombres imaginan que deben sustraer al intercambio, a la reciprocidad, a la rivalidad, de todo aquello que creen que deben conservar, preservar, incluso enriquecer.

Pero lo social no es la simple yuxtaposición ni tampoco la adición de esas dos esferas, lo alienable y lo inalienable, pues la sociedad sólo nace y se mantiene por la unión, por la interdependencia de esas dos esferas así como por su diferenciación, por su autonomía relativa. Así pues, la fórmula de lo social no es *Keeping-while-Giving*, sino *Keeping-for-Giving-and-Giving-for-Keeping*. Guardar para (poder) donar, donar para (poder) guardar. Adoptar este doble punto de vista permite, a nuestro entender, captar la verdadera medida del ser social del hombre y de las precondiciones de toda sociedad.

Del doble fundamento de la sociedad

Si la fórmula de lo social es doble, el origen de la sociedad no puede ser simple, ni su fundamento único. La sociedad humana

ha extraído su existencia de dos fuentes: por una parte, el intercambio, el contrato, y por la otra lo no contractual, la transmisión. La sociedad continúa avanzando sobre esas dos bases, apoyándose en esos dos fundamentos que le son tan necesarios, y que no pueden existir por separado. En consecuencia, en lo social humano siempre hay cosas que evitan el contrato, que no son negociables, que se sitúan más allá de la reciprocidad. En todas las actividades humanas, ya se trate del parentesco o de lo político, para que puedan constituirse como tales, hay siempre alguna cosa que precede al intercambio y en la que éste puede arraigarse, alguna cosa que el intercambio altera y conserva a la vez, que prolonga y renueva al mismo tiempo. Esta precedencia cronológica y esta prioridad lógica no existen más que como *momentos* de un movimiento perpetuo que tiene sus fundamentos en el modo de existencia original del hombre como ser que no sólo vive en sociedad (como los restantes animales sociales), sino que además produce la sociedad para vivir.

Y, para concluir con este punto, si hubiera que citar a un filósofo, por qué no hacerlo con Aristóteles, quien por una parte afirmaba en *Ética a Nicómaco* que «Si no hubiera intercambio, no habría vida social», pero, en *La Política*, rechazaba la idea de que la sociedad humana hubiera podido nacer de un contrato. Según Aristóteles, la *polis* se basa en algo más que un contrato, una alianza, una *summachia*. De lo contrario, nos dice, «Los etruscos y los cartagineses, y todos los pueblos entre los que se localizan *sumbola* mutuos, serían como los ciudadanos de una misma ciudad».[54] Así pues, no es por azar que la mayor parte de los teóricos que proclaman la primacía de lo simbólico sobre lo imaginario sitúen el origen de la sociedad en un contrato. Antes del símbolo no había nada, y tras él surgió todo. Antes de la emergencia del lenguaje, antes de la prohibición del incesto, antes del contrato social originario, la sociedad no existía o, si lo hacía, carecía de sentido. Tras su aparición, ésta surgió y empezó a significar alguna cosa.

Enfrentados a la cuestión de la existencia de uno o varios orígenes de la sociedad, nos abstendremos aquí de ir más allá de estas pocas sugerencias formuladas de manera preliminar. Sin embargo, dichas sugerencias nos han permitido calibrar las po-

54. Los *sumbola*, dicho de otro modo, los contratos, los tratados. Citado por Vincent Descombes en «L'équivoque du symbolique», art. cit., pág. 92.

siciones asociadas al análisis del lugar e importancia del don en el funcionamiento y evolución de las sociedades humanas. No podremos definir ese lugar, ni tampoco medir su importancia, si no adoptamos una perspectiva más precisa de las relaciones que existen entre la esfera de las cosas sagradas que no se intercambian y la de los objetos preciosos o monedas que se integran en los intercambios de dones o en los intercambios mercantiles.

En este punto, y para llevar a buen fin esta tarea, hemos de embarcarnos en un nuevo examen de los materiales etnográficos que conocemos mejor, extraídos de los baruya de Nueva Guinea. No obstante, hay que señalar en ello una primera paradoja: entre los baruya, ciertamente, la práctica del don y del contradón de mujeres entre los linajes constituye una forma debilitada de prestación total; y si bien tiene una enorme importancia social, no se vuelve a localizar en los restantes dominios de la vida social. En efecto, la esfera de las relaciones políticas en su conjunto gira alrededor de la posesión y el uso de objetos sagrados que cada clan conserva cuidadosamente y que no puede donar o intercambiar. Por otra parte, los baruya producen una «cuasimoneda», la sal, con la cual se procuran toda una serie de medios de subsistencia y de bienes preciosos que nunca llegan a acumular con el objetivo de utilizarlos en una competición por el poder. Así pues, la paradoja estriba en que, para analizar la lógica de las sociedades con un sistema de potlatch, partiremos del análisis de una sociedad que carece de dicho sistema. Sin embargo, como veremos, este método se adecua a las indicaciones de Mauss, y nos permite adquirir los medios para determinar las diferencias, las desviaciones significativas entre las sociedades de don sin potlatch y las que sí lo tienen. Asimismo, permite precisar las transformaciones sociales e históricas que pudieron dar lugar al surgimiento y el desarrollo, a partir de sociedades en las que se practicaba el don sin rivalidad, de sociedades en la que éste se practica sistemáticamente en una atmósfera de rivalidad y de antagonismo para acceder a posiciones de poder y de renombre.

Criticar a Mauss pero completándolo y tomando también otras vías

El «Essai sur le don» se consagra en lo esencial al análisis del potlatch, es decir, al análisis de formas agonísticas del don.

Pero con frecuencia se olvida que, para Mauss, el potlatch no es sino una «forma evolucionada» de prestación total, forma en la que «domina el principio de la rivalidad y del antagonismo».[55] Si se siguen sus indicaciones, resulta preciso buscar al margen del potlatch el punto de partida de todo su análisis. En este sentido, el propio Mauss afirmó:

> El punto de partida se halla en otro lugar. Se halla en una categoría de derechos que dejan de lado aquellos juristas y economistas que no se interesan por ella. Es el don, fenómeno complejo, sobre todo en su forma más antigua, la de la prestación total, lo que no estudiamos en esta memoria.[56]

Si el potlatch es una forma evolucionada y transformada de dones-prestaciones totales, es evidente que no puede ser objeto de un análisis completo si no se dispone de una idea clara de lo que Mauss entendía por prestaciones totales. Para ello, hemos cotejado los escasos fragmentos que Mauss consagró a dichas prestaciones en el «Essai sur le don» y en el *Manuel d'Ethnographie* (1947). Como Mauss señala en su *Manuel*, «prestación» proviene de *prestare*, «poner en manos de», y designa «un contrato para restituir una cosa o servicio».[57] Mauss distingue entre los «contratos» de prestación total y los «contratos» en los que la prestación es solamente parcial. Y distingue dos categorías de prestaciones totales, en función de la forma antagonista que puedan o no adoptar los dones y contradones intercambiados. Considera que la categoría de dones-contradones no antagonistas es la más antigua, y que evolucionó a lo largo de la historia hacia formas cada vez más competitivas e individualistas que culminaron en el potlatch. Es precisamente el conjunto de esas formas, no antagonistas y antagonistas, al que denomina «sistema de prestaciones totales».[58] Como modelos de prestaciones totales no antagonistas, toma los intercambios practicados en las sociedades divididas en mitades complementarias, tales como las tribus australianas o las tribus indias de América del Norte:

55. Marcel Mauss, art. cit., pág. 151.
56. Ibíd., pág. 199. La cursiva es nuestra.
57. Íd., *Manuel d'Ethnographie*, París, Payot, 1947, pág. 185 (trad. cast.: *Introducción a la Etnografía*, Madrid, Istmo, 1971 [n. del t.]).
58. Íd., «Essai sur le don», art. cit., pág. 151.

> Nos parece que el tipo más puro de esas instituciones está representado por la alianza de dos fratrías en las tribus australianas o norteamericanas en general, donde todo, los ritos, los matrimonios, la sucesión de los bienes, los vínculos de derecho e interés, los rangos militares y sacerdotales, es complementario, y supone la colaboración de las dos mitades de la tribu.[59]

En otro lugar, Mauss escribe:

> La prestación total, para dos clanes, se traduce en el hecho de hallarse en estado de contrato perpetuo, donde cada uno debe todo a todos los demás de su clan y a todos los del clan de enfrente. El carácter perpetuo y colectivo que ofrece un contrato semejante hace de él un verdadero tratado, con una ostentación necesaria de riquezas frente a la otra parte.[60]

Y también precisa que ese tipo de prestación no ha desaparecido enteramente de nuestra sociedad:

> Mucho más extendida antiguamente entre nosotros, la prestación total existe aún entre esposos, a menos que se especifique de otro modo en ocasión del contrato matrimonial.[61]

Pero retornemos a la descripción de las características esenciales de las prestaciones totales analizadas en el «Essai sur le don». Primera característica:

> No son los individuos, sino las colectividades, las que se obligan mutuamente, las que intercambian y contraen obligaciones; las personas presentes en el contrato son personas morales: clanes, tribus y familias, que se enfrentan y oponen, ya sea en grupo, cara a cara en el terreno, ya sea por mediación de su jefe, o bien mediante ambas formas a la vez.[62]

Segunda característica:

> Lo que intercambian no son exclusivamente bienes y riquezas [...] cosas útiles económicamente; ante todo, son cortesías,

59. Ibíd.
60. Íd., *Manuel d'Ethnographie*, op. cit., pág. 188.
61. Ibíd., pág. 185.
62. Íd., «Essai sur le don», art. cit., pág. 151.

festines, ritos, servicios militares, mujeres, hijos, danzas, fiestas o ferias, de las que el mercado no es más que uno de sus aspectos, y donde la circulación de riquezas no es más que uno de los términos de un contrato más general y permanente.[63]

Y finalmente:

Esas prestaciones y contraprestaciones se realizan bajo una forma más bien voluntaria, mediante presentes o regalos, a pesar de que en el fondo sean rigurosamente obligatorias, casi una guerra privada o pública.[64]

Las prestaciones totales se distinguen entre sí según el carácter más o menos acusado de la rivalidad y de la competición que anima a los individuos y grupos que intercambian dones y contradones. Y el potlatch de los «indios de Vancouver a Alaska» aparece ante Mauss como una forma «típica», «evolucionada y relativamente rara» de las prestaciones totales agonísticas:

Lo que resulta notable en esas tribus es el principio de rivalidad y de antagonismo que domina todas esas prácticas [...] Dicho principio lleva incluso a la destrucción puramente suntuaria de las riquezas acumuladas para eclipsar a otro jefe que es rival y socio al mismo tiempo [...] Hay prestación total en el sentido en que es todo el clan el que contrae genéricamente las obligaciones, sobre todo aquello que éste posee y sobre todo lo que hace por mediación de su jefe. Pero esta prestación recibe, por parte del jefe, un cariz agonístico muy marcado [...] Ante todo, asistimos a una lucha entre nobles para asegurarse una jerarquía que ulteriormente revierte en su clan.[65]

Mauss observa que ese tipo de don-contradón agonístico también se localiza más allá del continente americano o de Melanesia, aunque para designarlo haya elegido utilizar el término «potlatch», haciendo así de un término extraído de una lengua india particular una categoría sociológica general:

Proponemos reservar el nombre de potlatch para ese género de instituciones que, con menos riesgo y mayor precisión, aun-

63. Ibíd.
64. Ibíd.
65. Ibíd., págs. 152-153.

que también más genéricamente, podríamos denominar prestaciones totales de tipo agonístico.[66]

En contraste con el potlatch, Mauss señala que, en las prestaciones totales no agonísticas, «el elemento de rivalidad, el de destrucción, de combate, parecen estar ausentes».[67]

Vemos que esas prestaciones, ya sean de carácter antagonista o no, son totales en la medida en que son a la vez fenómenos «jurídicos, religiosos, mitológicos, chamanísticos, estéticos» y «de morfología social», es decir, en la medida en que hacen intervenir a los grupos que dan forma a una sociedad (familias, clanes, tribus, etc.). El fenómeno social del intercambio de dones es total porque en él se encuentran combinados múltiples aspectos de la práctica social y muchas de las instituciones que caracterizan a una sociedad. Tal es el sentido que Mauss da al término «total». Pero el término posee un sentido distinto. En efecto, podemos considerar que los fenómenos sociales son «totales» no porque combinen en su interior múltiples aspectos de la sociedad, sino porque en cierto modo permiten que la sociedad se represente y reproduzca como un todo. Mauss utiliza raramente el concepto de «totalidad» en este sentido, aunque por ejemplo corresponda al funcionamiento de las sociedades divididas en mitades. En éstas, la reproducción de una de las mitades es de inmediato condición de la reproducción de la otra, que a su vez depende de la primera para su propia reproducción; cada una de las partes se constituye a la vez englobando a la otra y siendo englobada por ella.

Hechas estas precisiones, nos encontramos ante una situación paradójica. Mauss nos indicó un punto de partida para comprender su análisis, pero no desarrolló dicho punto en su obra. Así pues, hay una carencia, que intentaremos remediar avanzando el análisis de un caso de intercambio no agonístico de dones y contradones, un caso que hemos observado directamente en el terreno en Nueva Guinea.

Diez años después de haber leído a Mauss y a Lévi-Strauss, y tras haber elegido entretanto convertirme en antropólogo, en 1967 emprendí un viaje que debía culminar en mi primera investigación sobre el terreno, entre los baruya, una población

66. Ibíd., pág. 153.
67. Ibíd., pág. 154.

que vive en uno de los altos valles de las montañas del interior de Nueva Guinea. Ignoraba entonces que me iba a ver obligado a observar una institución que tiene un enorme impacto sobre el funcionamiento de la vida colectiva e individual, a saber, la práctica del matrimonio por intercambio directo de dos mujeres entre dos hombres y dos linajes, el *ginamaré*.

Breve análisis de un ejemplo de dones y contradones no agonísticos

Nos fueron necesarios ciertos esfuerzos y algún tiempo para comprender que este intercambio recíproco no suprimía en modo alguno la deuda que cada uno de esos dos hombres había contraído con el otro en el momento en que recibía de él una de sus hermanas como esposa. A partir de ese momento, y durante el resto de su vida, ambos hombres, ahora doblemente aliados, compartirán una parte de los productos de su caza y de su sal, y se invitarán mutuamente a desbrozar nuevos huertos en la selva. Deberán ser solidarios en los conflictos entre aldeas, y por supuesto, ambos deberán manifestar generosidad y protección para con los hijos de su cuñado, esto es, de su hermana. Claro está, puede ocurrir que un hombre done una hermana sin recibir a cambio una esposa; el crédito se transmite entonces a su hijo, que tendrá derecho a tomar como esposa, sin compensación alguna, a una de las hijas de esa mujer, de su tía paterna. Se trata del matrimonio con la prima cruzada patrilateral: el contradón se lleva a cabo, si bien una generación más tarde. Ese tipo de matrimonio se denomina *kourémandjinaveu*, expresión que designa el retoño de un banano, *kouré*, que crece a sus pies y que, como dicen los baruya, lo sustituye cuando la planta ha dado ya sus frutos.

Igualmente, los baruya conocen otro tipo de matrimonio llamado *apmwétsalairaveumatna*, que significa acumular (*irata*) la sal (*tsala*) para tomar (*matna*) una esposa (*apmwévo*). Se trata, por tanto, de una fórmula de matrimonio que no se basa en el intercambio directo de mujeres, sino en el intercambio de riquezas a cambio de mujeres. Los baruya no practican *jamás entre ellos* este tipo de matrimonio, sino con individuos y linajes que pertenecen a tribus con las que comercian. Esas tribus no entran en el ciclo de situaciones de guerra y de paz que caracte-

rizan las relaciones de los baruya con sus vecinos. Aunque se trate de tribus extranjeras, son «aliadas para siempre». Volveremos sobre los problemas que plantea esta coexistencia en la misma sociedad de dos fórmulas distintas de matrimonio, el intercambio de mujeres por mujeres y el intercambio de mujeres por riquezas. Y eso porque, como lo mostraremos, aunque entre los baruya haya don y contradón, no se produce el potlatch, lo que ya nos permite adivinar que el desarrollo del potlatch presupone que el matrimonio en el seno de una sociedad no se fundamenta exclusiva o principalmente en el principio del intercambio directo de mujeres.

El interés de este ejemplo —que no es sino uno entre cientos similares que podrían proponerse, con la diferencia de que éste lo he observado personalmente sobre el terreno, mientras que de los restantes sólo dispongo de información a través de los libros de mis colegas— reside en el hecho sociológico de que el *contradón* de una hermana *no anula la deuda* que cada uno de los hombres ha contraído frente al otro al recibir de sus manos una esposa. Por supuesto, tanto el don como la deuda no conciernen únicamente a los individuos, en este caso dos hombres y dos de sus hermanas (reales o en ocasiones clasificatorias), sino a los dos linajes a los que pertenecen, linajes que, entre los baruya, son grupos de parentesco organizados en función de un principio de descendencia patrilineal, esto es, grupos compuestos por hombres y mujeres que afirman descender, *por los hombres*, de los mismos antepasados. En suma, el intercambio de mujeres, el don de una mujer seguido por el contradón de otra mujer, es un buen ejemplo de esas prestaciones totales no agonísticas a las que se refiere Mauss.

Sin embargo, es importante señalar igualmente que, tras esos intercambios recíprocos, ambos hombres y linajes se encuentran en una situación social equivalente. Cada uno es frente al otro acreedor y deudor a la vez. Cada uno es superior al otro en tanto que donante de mujeres, e inferior en tanto que donatario de éstas. De este modo, cada linaje establece frente al otro dos relaciones desiguales y opuestas a la vez. Ahora bien, la combinación de esas dos desigualdades inversas restablece de hecho la igualdad de su respectivo estatuto en el seno de la sociedad (lo que supone la existencia de un código común a todos los miembros de la sociedad para juzgar dicho estatuto). Eso significa que, incluso cuando los intercambios (de dones o de

mercancías) no conciernen más que a dos individuos o dos grupos, implican siempre la presencia de un tercero —o más bien de los restantes como un tercero—. En el intercambio, el tercero *siempre se incluye*.

Se comprende también por qué, entre dos linajes ligados y obligados mutuamente por sus dones y contradones, circulará a partir de ese momento un flujo de bienes y de servicios que se reproducirá durante toda una generación. Es en este sentido que los dones y contradones determinan claramente la vida social, tanto la economía como la moral. Entre los baruya, esas obligaciones recíprocas, esas solidaridades, comienzan a ocultarse lentamente en la generación siguiente, ya que entre ellos se prohíbe que un hijo repita el matrimonio de su padre y vuelva a intercambiar una hermana con el grupo del que ya provenía su madre. Sólo al cabo de varias generaciones, dos como mínimo, pueden establecerse nuevamente alianzas de matrimonio entre los mismos linajes.

Nos hallamos pues en el corazón de universos culturales donde todos los grupos de parentesco que componen la sociedad, para mantener su existencia, están obligados a la vez a endeudarse con los demás y a endeudar a los demás. Sin embargo, nos queda resolver el problema esencial, a saber, *descubrir por qué la deuda engendrada por un don no es anulada o suprimida por un contradón idéntico*. Tal vez la respuesta sea difícil de comprender cuando el pensamiento está poseído por la lógica de las relaciones mercantiles actuales; pero en el fondo es simple. Si el contradón no elimina la deuda, es porque la «cosa» donada no se ha separado, no se ha escindido completamente del que la dona. La cosa ha sido *donada, sin ser verdaderamente «alienada»* de quien la dona.

Así, la cosa donada arrastra consigo algo que forma parte del ser, de la identidad de quien la dona. Pero hay más, en la medida en que el donante no deja de tener derechos sobre la cosa tras haberla donado. Eso se hace evidente en el ejemplo del *ginamaré*, del intercambio de hermanas entre los baruya. Cuando el intercambio concluye, cada una de las mujeres ha *ocupado el lugar* de la otra, pero *sin dejar de pertenecer* al linaje del que proviene, ya sea por nacimiento o por adopción. En este caso, donar significa transferir sin alienar o, por emplear el lenguaje jurídico propio de Occidente, donar supone ceder los derechos de uso sin ceder por ello el derecho de propiedad. Y es por tal

razón que donar una mujer significa al mismo tiempo adquirir ciertos derechos sobre los hijos que aquélla dará a luz, y eso no solamente en las sociedades en las que el principio de descendencia pasa exclusivamente por las mujeres, es decir, no sólo en las sociedades matrilineales, donde los hijos no pertenecen al linaje de su padre sino al de su madre.

De hecho, concurren dos fenómenos en el proceso de intercambio de hermanas. Una persona ha ocupado el lugar de otra, y *la sustitución de una persona por otra* constituye al mismo tiempo *la producción de una relación* de alianza entre dos hombres y dos grupos. Y tras ese doble mecanismo se ejerce una obligación social fundamental, el hecho de que un hombre no puede tomar como esposa a su hermana, ni una mujer a su hermano. Así pues, y como lo ha mostrado Lévi-Strauss, en el origen del intercambio de mujeres hallamos la acción constrictiva, la intervención permanente de la prohibición del incesto.

Como lo ha señalado con lucidez Christopher Gregory,[68] esta lógica de los intercambios de dones es completamente distinta de la lógica de los intercambios mercantiles. Cuando se produce un trueque de mercancías, o bien cuando éstas se compran con moneda, el producto de la transacción implica que las partes se convierten en propietarias de lo que han comprado o trocado. Mientras que, antes del intercambio, cada una de esas personas dependía de las demás para satisfacer sus necesidades, una vez éste concluye se independizan entre sí, quedando exentas de obligaciones unas frente a otras. Por supuesto, puede suceder que el comprador no haya pagado la mercancía, o que se le otorgue un crédito, pero en cuanto haya reembolsado su deuda (con o sin interés), quedará liberado. Eso presupone que las cosas o servicios que son objeto de trueque, que son comprados o vendidos, son enteramente alienables, escindibles de quienes los ponen a la venta. No es esa la situación en «una economía y una moral del don», ya que la cosa donada no es alienada, y quien la dona continúa conservando derechos sobre lo que ha donado, consiguiendo con ello una serie de «ventajas».

68. Christopher Gregory, *Gifts and Commodities*, Londres y Nueva York, Academic Press, 1982.

Tan pronto donado como devuelto
(¿existen dones absurdos?)

Esta lógica no resulta en ninguna parte más evidente que cuando el don de una cosa es seguido inmediatamente de un contradón que devuelve al donante inicial la cosa misma que acababa de donar. Para un observador occidental, esta «ida y vuelta» de la misma cosa parece carente de sentido, ya que si la cosa se devuelve tan pronto se ha donado, parece como si en realidad no se produjera intercambio alguno. En ese caso, el don se transforma en un «enigma».

De hecho, la ida y vuelta casi inmediata del mismo objeto es tal vez la ilustración más clara de la lógica implícita de esos dones que crean deudas que un contradón no anula. Pues el objeto que retorna a su propietario inicial *no es «devuelto»*,[69] sino *«re-donado»*. Y en el curso de ese ir y venir, el objeto no se traslada sin razón; en realidad, acontecen muchas cosas gracias a su desplazamiento. Dos relaciones sociales idénticas, pero de sentido inverso, se han producido y encadenado una a la otra, vinculando así a dos individuos o dos grupos en una doble relación de dependencia recíproca. El don y contradón de un mismo objeto es quizás el desplazamiento mínimo necesario para que se ponga en marcha una «prestación total». Para concluir este análisis de un ejemplo de don-contradón no agonístico, para Mauss origen lejano del potlatch, confrontemos sus resultados con las dos cuestiones que inauguraban el «Essai sur le don».[70]

Está claro, al menos por lo que se refiere a la lógica de los dones y contradones no agonísticos, que esas dos cuestiones están en parte mal planteadas. En primer lugar, porque en ese tipo de dones no se «devuelve» verdaderamente nada. Las «cosas» y las personas se suplantan mutuamente, y esas transferencias producen una serie de relaciones sociales particulares entre los individuos y los grupos que las protagonizan, relaciones que se constituyen en fuente de un conjunto de derechos y de obligaciones recíprocas. En segundo lugar, y para ser exactos, no existe nada «en» la cosa que obligue a su devolución, ex-

69. Marcel Mauss, «Essai sur le don», art. cit., pág. 148.
70. Véase la página 17 de este libro.

cepto el hecho de que quien la dona continúa estando presente en la cosa misma, con lo que ejerce una presión sobre el destinatario, no para que éste la devuelva, sino para que done a su vez, para que re-done. Así pues, nos hallamos ante el efecto de una regla de derecho cuya existencia no significa sin embargo, como escribiera Mauss, que quienes la practican formen parte de una sociedad «atrasada» o «arcaica».[71] A modo de ejemplo, tenemos noticias de numerosas sociedades antiguas o modernas en las que la tierra es inalienable, y donde puede cederse su uso pero jamás su propiedad. Esta regla de derecho es igualmente una regla de interés ya que, al donar, al recibir y al re-donar, cada una de las partes acumula las ventajas que engendra semejante dependencia recíproca.

Para retornar a la segunda cuestión de Mauss, si existe una fuerza en la cosa, ésta ha de consistir esencialmente en la de la relación que sigue vinculándola a la persona que la dona. Ahora bien, esta relación es doble, ya que el donante continúa presente en aquella cosa que dona y que no se desliga de su persona (física y/o moral), y dicha presencia es una fuerza, esto es, la de los derechos que sigue ejerciendo *sobre la cosa* y, a través de ella, *sobre aquél* a quien la dona y que la acepta. Aceptar un don supone algo más que aceptar una cosa: es aceptar que el donante ejerza ciertos derechos sobre el donatario. Llegados a este punto del análisis, nos enfrentamos precisamente a eso que tanto había fascinado a Mauss: que haya en la cosa donada una «fuerza» que actúa sobre quien la recibe y lo obliga a «devolverla». Hemos observado que esta fuerza reside en el hecho de que la cosa o la persona no resultan alienadas cuando se dona. Por el contrario, la cosa donada sigue formando parte de las realidades que conforman la identidad, el ser, la esencia inalienable de un grupo humano, de una persona moral. Podríamos decir que se trata de un «bien» común del que puede cederse el uso, pero nunca la propiedad. La cuestión que se plantea entonces es saber cuáles son las razones de la inalienabilidad de ciertas realidades que son propiedad de los grupos humanos, ya se trate de la tierra, de los objetos sagrados, de las fórmulas rituales, etc.

Es precisamente en este punto donde nos alejamos de Mauss. Para él, las razones de esta inalienabilidad y de esta «obligación

71. Marcel Mauss, «Essai sur le don», art. cit., pág. 263.

de devolver» son esencialmente «espirituales», «de esencia moral y religiosa». Tienen su origen en el mundo de las creencias, de las ideas y de las ideologías. Por nuestra parte, no negamos la existencia ni la importancia de las representaciones y creencias religiosas en la atribución de un carácter inalienable a la tierra de un clan, de una familia o de una tribu (heredada de los antepasados, es la tierra donde a menudo se los entierra, y sobre ella y sobre los antepasados se mantiene una vigilancia). Sin embargo, parece difícil explicar solamente a través de las creencias religiosas que, en el curso de la evolución histórica, los grupos humanos se hayan esforzado por preservar sus condiciones de existencia (materiales o no, pero siempre reales a sus ojos), por sustraerlas a la dispersión, a la partición y al desmembramiento, otorgándoles el carácter de un bien que debe conservarse para ser transmitido tal cual, indiviso, y asegurar así la vida, la supervivencia de las generaciones futuras. La religión no es ciertamente la explicación última de la constricción que los individuos y los grupos se han impuesto para no separarse —o al menos no completamente— de ciertas «cosas» necesarias para la reproducción de cada uno y de todos. No son únicamente razones «morales» las que nos impelen a no dispersar o a no separarnos —sin reemplazarlas— de las realidades planteadas y concebidas como *necesarias* para la reproducción de cada uno y de todos. Esta necesidad puede ser material o ideal, pero es social en todos los casos. Lo que hace la religión no es imponer un carácter inalienable a cosas comunes, sino imponer un carácter sagrado a la prohibición de alienarlas.

En nuestra opinión, es en este punto, ante la necesidad de explicar la presencia de una «fuerza» en las cosas donadas, que el análisis de Mauss se desvió hasta el extravío, abriendo por ello su flanco a la crítica de Lévi-Strauss. Ciertamente, Mauss no ignoraba las nociones de inalienabilidad de los bienes y de propiedad común, pero curiosamente no las hizo intervenir en su explicación del don. Y tal vez haya dos razones que lo expliquen. Una es fácilmente comprensible: cuando se refiere a cosas inalienables tales como los grandes títulos y los grandes cobres entre los kwakiutl, Mauss advierte que esas «cosas» no son precisamente donadas. Y añade, sin más comentario: «Por otra parte, sería difícil que las cosas fueran de otro modo».[72]

72. Ibíd., pág. 224.

Como si para Mauss las cosas no pudieran ser donadas por el simple hecho de que son inalienables. La segunda razón es menos clara. Mauss mencionó en numerosas ocasiones, sin hacer uso de ello en su análisis del don, la existencia de derechos comunes sobre la tierra o sobre otros bienes, clánicos o familiares. Así, haciendo alusión en el «Essai» al derecho chino relativo a los bienes inmuebles, escribe:

> *No tenemos demasiado en cuenta este hecho*: la venta definitiva de la tierra es, en la historia humana, y en China en particular, un fenómeno verdaderamente reciente; incluso en el derecho romano, y más tarde en nuestros antiguos derechos germánico y francés, fue una práctica rodeada de tantas restricciones, procedentes del comunismo doméstico y del profundo apego de la familia a la tierra y de la tierra a la familia, que *la prueba hubiera sido demasiado fácil*. Ya que la familia es el hogar y la tierra, es normal que la tierra se le escape al derecho y a la economía del capital. *De hecho* [...] *hablamos sobre todo de bienes muebles*.[73]

Resulta pues interesante comprobar que Mauss no encontraba dificultad alguna en comparar los *sacra*, los objetos sagrados de un clan, con la tierra en tanto propiedad común del clan, y en ver en ambas cosas realidades inalienables de un mismo tipo. Pero parece que Mauss consideraba evidente el hecho de que las realidades inalienables no pudieran ser donadas. En cierto modo, a partir del momento en que las personas o las cosas se ponen en circulación por medio del intercambio, Mauss las considera como «bienes muebles», ocultando así, o relegando a un segundo plano, el carácter inalienable de las cosas intercambiadas.

De hecho, Mauss centra su atención crítica ante todo en un aspecto fundamental del derecho occidental, el que consiste en haber separado las cosas de las personas y en haber distinguido dos derechos, el primero aplicado a las cosas y el segundo a las personas. Para comprender el funcionamiento del don en las sociedades no occidentales contemporáneas, Mauss creyó necesario situarse más allá de esta distinción. Sin embargo, paradójicamente, no analizó la unión de la cosa y de la persona en términos de derecho sino, como hemos visto, en los términos de una unión cuasirreligiosa. Sin duda, Mauss partió acertadamen-

73. Ibíd., pág. 256, nota 2. Las cursivas son nuestras.

te de la observación de que la cosa arrastraba consigo algo de la persona que la poseía en su origen y la había donado, pero no tuvo en cuenta el hecho de que aquello que arrastraba la cosa en cuestión no era únicamente una presencia íntima, sino una serie de derechos. En lugar de la fuerza de los derechos, advirtió la fuerza de un espíritu, de un alma que habita la cosa y la induce a retornar a su propietario original. No obstante, como lo han señalado numerosos comentadores de Mauss,[74] la cosa donada no es habitada por una única fuerza, sino por dos: en principio, contiene de manera permanente la presencia de la persona que la ha donado, pero en la medida en que en ese mundo de creencias la cosa es una persona y posee por lo tanto un alma, contiene igualmente la fuerza del espíritu que le es propio y que la induce a retornar a su origen.

Quizás ese escaso interés por el análisis de los hechos en función de la noción de propiedad inalienable se explique en Mauss por un deseo de eludir los debates en su opinión confusos que, desde la última década del siglo XIX, envolvían las nociones de propiedades colectiva e individual, debates reavivados por la victoria del bolchevismo en Rusia. No olvidemos que Mauss fue toda su vida un antibolchevique intransigente. En 1947, toma buen cuidado en reafirmar su posición:

> La gran distinción que domina nuestro derecho entre derecho personal y derecho real es una distinción *arbitraria* que las restantes sociedades ignoran en gran medida. A partir del derecho romano, hemos realizado un enorme esfuerzo de síntesis y de unificación; pero el derecho, y particularmente el derecho de propiedad, el *jus utendi et abutendi*, no parte de un principio único, sino que desemboca en él [...] *Dejaremos completamente de lado la cuestión de saber si la propiedad es colectiva o individual.* Los términos que atribuimos a las cosas no tienen ninguna importancia; encontraremos propiedades colectivas admi-

74. Sobre este punto, véase Peter Gathercole, «*Hau*, *Mauri* and *Utu*: A Reexamination», en *Mankind*, nº 11 (1978), págs. 334-340; Grant MacCall, «Association and Power in Reciprocity and Requital: More on Mauss and the Maori», en *Oceania*, 52 (4) (1982), págs. 303-319; Geoffrey MacCormack, «Mauss and the "Spirit"of the Gift», en *Oceania*, 52 (4) (1982), 286-293; Luc Racine, «L'obligation de rendre les présents et l'esprit de la chose donnée: de Marcel Mauss à René Maunier», en *Diogène*, nº 154 (1991), págs. 69-94; Michel Panoff, «Marcel Mauss, the Gift Revisited», en *Man*, nº 5 (1970), págs. 60-70.

> nistradas por un solo individuo, el patriarca, en una familia indivisa, etc., etc.[75]

Se comprenden las razones de su desinterés. Mauss tiene la impresión de que la noción de propiedad común es vaga, y que encubre realidades completamente diferentes. A sus ojos, lo que sucede es que

> por doquier nos hallamos ante un pluralismo en lo relativo a derechos de propiedad [...]. La propiedad del rey, de la tribu, del clan, de la aldea, del distrito, de la familia indivisa, pueden superponerse sobre un mismo objeto.[76]

Y anteriormente hemos observado que Mauss considera que los bienes raíces comunes, en tanto bienes inalienables, escapan del intercambio y el don por el hecho mismo de que son inalienables:

> Los bienes raíces [...] intransmisibles, ligados a la familia, al clan o a la tribu mucho más que al individuo, *no pueden salir de la familia para cederse a un extranjero*. Se observan supervivencias de semejante estado de cosas en el derecho normando, en la venta con opción a recompra y en el derecho de paraje[77] (droit de parage) que todavía se halla en vigor en Jersey.[78]

Esta serie de citas muestra perfectamente que lo que interesa ante todo a Mauss en la cosa donada no es su carácter inalienable, sino el hecho de que sea una persona y se comporte como tal. Ésa es la razón de su entusiasmo y gratitud para con Tamati Ranaipiri, que le había proporcionado «completamente por azar [...] la clave del problema [...] en el fondo es el *hau* el que quiere retornar al lugar de su nacimiento». La cuestión, planteada desde la aparición del «Essai sur le don», es averiguar si Mauss no habría hecho decir a Ranaipiri algo distinto a lo que había declarado a Best cuando éste le interrogaba acerca del

75. Marcel Mauss, *Manuel d'Ethnographie*, op. cit., pág. 177.
76. Ibíd., pág. 177.
77. Modo de detención particular de un feudo entre hermanos, a fin de paliar los inconvenientes del reparto, en el que se presenta la indivisibilidad del feudo y en el que sólo el primogénito se presta al homenaje al soberano y responde de los servicios del feudo. *Trésor de la Langue Française*, CNRS, Gallimard, 1986. (N. del t.)
78. Ibíd., pág. 179. La cursiva es nuestra.

hau del bosque. Antes de esclarecer este punto, resulta adecuado esbozar un primer balance de los resultados de nuestro análisis del mecanismo de los dones y los contradones no agonísticos. Si bien Mauss no lo analizó, sí lo consideró como el necesario punto de partida para comprender el potlatch.

En los dones-contradones de tipo no agonístico:

— La cosa o la persona donada no son alienadas. Donar supone transferir una persona, o una cosa, de la que se cede el «uso», pero no la propiedad.

— Por ello, un don crea una deuda que un contradón equivalente no puede anular.

— La deuda obliga a re-donar; pero re-donar no significa devolver, sino donar nuevamente.

— Dones y contradones crean un estado de endeudamiento y de dependencia mutuos que tiene ventajas para cada una de las partes. Donar supone por tanto compartir endeudándose o, lo que es lo mismo, endeudarse compartiendo.

— En esas sociedades, el don no es únicamente un mecanismo que haga circular los bienes y las personas y asegure con ello su reparto, su redistribución entre los grupos que componen la sociedad. Es también, y más profundamente, la condición de la producción y de la reproducción de las relaciones sociales que constituyen el armazón específico de una sociedad y caracterizan los vínculos que se entablan entre individuos y grupos. Si es preciso donar una mujer para recibir otra a cambio, este intercambio no es solamente la sustitución de una mujer por otra, sino también la creación de una relación de alianza entre dos grupos, relación que abre la posibilidad para cada uno de ellos de tener una descendencia y de prolongar así su existencia.

— Si consideramos las sociedades donde se practican tales dones en el nivel de su funcionamiento global, en tanto totalidades que deben reproducirse como tales, las transferencias de personas y de bienes, engendradas por la sucesión y el encadenamiento de dones y contradones entre los grupos y los individuos que componen la sociedad, hacen que, en último término, los recursos materiales e inmateriales disponibles, necesarios para su reproducción social (y pertenecientes a la categoría de «cosas» que tenemos derecho a donar), se encuentren repartidos de forma relativamente homogénea en el seno de la sociedad.

En cualquier caso, es en otro universo, compuesto esta vez de rivalidades y desigualdades, donde penetraremos de inmediato para analizar el potlatch. Sin embargo, no debemos olvidar que este nuevo universo era, a los ojos de Mauss, una forma transformada del que acabamos de describir, una forma que lo prolongaba y al tiempo rompía con él.

El hau *de la cosa, ¿es verdaderamente la clave del misterio? (o cómo Mauss leyó los comentarios del sabio Tamati Ranaipiri, de la tribu de los ngati-raukawa, recogidos por el etnólogo Elsdon Best en 1909)*

Desde la publicación del «Essai sur le don», la interpretación hecha por Mauss de las palabras de Ranaipiri ha sido objeto de numerosas réplicas. Ya en 1929, Raymond Firth, en su síntesis *Primitive Economics of the New Zealand Maori*,[79] negaba todo fundamento a la interpretación «excesivamente religiosa» que Mauss hacía de la noción de *hau*:

> Cuando Mauss ve en el intercambio de dones un intercambio de personalidades, un «vínculo del alma», nos ofrece su propia interpretación intelectualizada de una creencia indígena, y no la creencia en sí misma.[80]

Firth recordaba que el intercambio recíproco de bienes entre los maoríes se designa con un término (*utu*) y que el principio general de esos intercambios es que todo don debe ser devuelto con un contradón de un valor como mínimo igual. Firth señalaba específicamente que ese principio no se limita a la esfera de los intercambios económicos, sino que invade la práctica social en su conjunto. No negaba el contenido religioso de la noción de *hau*, pero recusaba la hipótesis principal de Mauss, a saber, que fuera el *hau* de la cosa el que la indujera a retornar a su origen o a producir un equivalente que la reemplazara. El debate prosiguió por esos derroteros hasta que dio un paso decisivo con la publicación, en 1970, de un artículo de Marshall Sahlins («*The Spirit of the Gift: une explication de texte*»), publicado

79. Londres, Routledge, 1929.
80. Ibíd., pág. 420, nota A.

en la miscelánea ofrecida a Claude Lévi-Strauss[81] con ocasión de su sesenta aniversario.

Elsdon Best había tomado la precaución de publicar en lengua maorí las reflexiones de Tamati Ranaipiri y de añadir su propia traducción y sus comentarios. El primer paso de Sahlins consistió en volver sobre esos dos textos y confrontar la traducción francesa de Mauss con la traducción inglesa de Best, y con una nueva traducción en inglés del texto maorí elaborada por un lingüista especialista en dicha lengua, Bruce Biggs. A continuación reproducimos el texto de Mauss y nuestra traducción del texto de Biggs.

Mauss:

> Voy a hablarle del *hau* [...]. El *hau* no es el viento que sopla. De ningún modo. Supongamos que usted posee un artículo determinado (*taonga*) y que me da ese artículo; me lo da sin fijar un precio. No hacemos trato alguno al respecto. Ahora bien, yo doy ese artículo a una tercera persona que, transcurrido un cierto tiempo, decide devolver alguna cosa en concepto de pago (*utu*), por lo que me regala alguna cosa (*taonga*). Ahora bien, ese *taonga* que me da es el espíritu (*hau*) del *taonga* que recibí de usted y que yo le di a él. Los *taonga* que he recibido a cambio de esos *taonga* (venidos de usted), es preciso que yo se los devuelva a usted. No sería justo (*tika*) por mi parte conservar esos *taonga* para mí, ya sean deseables (*rawe*) o desagradables (*kino*). Debo dárselos a usted porque son un *hau* del *taonga* que usted me dio. Si yo conservara el segundo *taonga* para mí, podría sobrevenirme algo malo, en serio, incluso la muerte. Tal es el *hau*, el *hau* de la propiedad personal, el *hau* de los *taonga*, el *hau* del bosque. *Kati ena* (basta sobre este tema).

Traducción del texto en maorí de Tamati Ranaipiri (por Bruce Biggs):

> Ahora, a propósito del *hau* del bosque [y de la ceremonia de *whangai hau*]. Este *hau* no es el *hau* que sopla, el viento. No. Te lo voy a explicar con cuidado. Imaginemos que tienes alguna cosa preciosa (un *taonga*) que me das. No acordamos nada sobre el pago. Pues bien, yo se lo doy a otra persona y el tiempo pasa y pasa y ese hombre piensa que tiene ese objeto de valor y que

81. *Echages et Communications*, 2 vols., Leyde, Mouton, 1970, págs. 998-1012.

> debe darme alguna cosa a cambio, y así lo hace. Ahora bien, ese *taonga* que se me da es el *hau* del *taonga* [objeto de valor] que se me había dado tiempo atrás. Debo dártelo a ti. No sería conveniente que lo guardase para mí. Ya se trate de una cosa muy buena o muy mala, ese *taonga* yo tengo que dártelo a ti. Porque ese *taonga* es el *hau* del otro *taonga*. Si guardase para mí ese objeto precioso, caería *mate* [enfermo o muerto]. Es eso, el *hau*, el *hau* de los *taonga* [de los objetos de valor]. El *hau* del bosque. Ya basta de esto.[82]

De inmediato, Marshall Sahlins advirtió e hizo ver que Mauss había suprimido en la primera frase la alusión a la ceremonia del *whangai hau*. Ahora bien, esta alusión es esencial, porque proporciona el contexto que permite elegir, entre todos los sentidos del término *hau*, el que parece corresponder mejor a las explicaciones ofrecidas por Ranaipiri.

Así pues, ¿en qué consistía esta ceremonia del *whangai hau* (literalmente, del *hau* alimenticio)? Ranaipiri lo explica igualmente, y de la forma siguiente. Su contexto es el de la caza de pájaros. Antes de que se inicie la caza, los sacerdotes maoríes (*tohunga*) penetran en el bosque y depositan una piedra sagrada llamada *mauri* y convocan luego a través de sus plegarias al *hau* del bosque, que de algún modo viene a alojarse en el bosque. Es de ese *hau*, de ese *mauri* y de ese ritual llevado a cabo por los sacerdotes de donde proviene la abundancia de la caza que los pajareros van a capturar. He aquí el texto que sigue inmediatamente al que se consagra al don:

> Voy a explicarte una cosa sobre el *hau* del bosque. El *mauri* ha sido colocado o implantado en el bosque por los *tohunga* [los sacerdotes]. Es el *mauri* que hace aumentar el número de pájaros en el bosque, a fin de que el hombre pueda matarlos y capturarlos. Esos pájaros son propiedad de los *mauri*, de los *tohunga* y del bosque. *Les pertenecen*. Dicho de otro modo, son un equivalente de esa cosa considerable, el *mauri*, y es por eso por lo que se dice que hay que hacer ofrendas al *hau* del bosque. Los *tohunga* se comen la ofrenda porque el *mauri* [la piedra sagrada] es

82. Ibíd., pág. 1000. Paradójicamente, Bruce Biggs, como Mauss, suprimió la parte de la primera frase de Ranaipiri donde éste hacía alusión a la ceremonia del *whangai hau* y que nosotros hemos reintroducido. Señalemos de paso que Mauss, después de Best, precisa que los *taonga* son «propiedad personal», lo que no figura en el texto en maorí.

> suyo. Son ellos los que lo han emplazado en el bosque, los que le han hecho ser. Por esta razón, algunos de los pájaros cocidos sobre el fuego sagrado son apartados para alimentar a los sacerdotes y sólo a ellos, a fin de que el *hau* de los productos del bosque y el *mauri* retornen nuevamente al bosque, es decir, al *mauri*. Ya basta de esto.[83]

Para arrojar luz sobre este texto, resulta necesario citar varios comentarios de Best relativos al *mauri* y al *hau*, extraídos de su obra *Forest Lore of the Maori*, publicada tras su fallecimiento, y en la que se reunieron una serie de escritos consagrados a los métodos de caza y de recolección de los maoríes y a sus saberes etnobotánicos, etnozoológicos y cosmológicos:

> Nos hallamos frente a una institución ciertamente interesante que ilustra una fase particular de la mentalidad maorí y que se conoce con el nombre de *mauri*. Ya hemos visto que la prosperidad y la fecundidad del bosque, de los árboles, de los pájaros, etc., están representadas por el principio de vida, o *mauri*, de ese bosque. Se trata de una cualidad inmaterial, pero también se emplea un símbolo material de esta cualidad, que se designa con el mismo nombre. Ese *mauri* material era habitualmente una piedra, que se ocultaba cuidadosamente en el bosque. Se la trataba realmente como si fuera un altar o una morada permanente para los dioses-espíritus que mantenían al bosque bajo su protección [...].
>
> El *mauri* actúa como un mediador entre las fórmulas mágicas que se recitan y el bosque al que deben afectar tales fórmulas. Se dice que el *mauri* protege y preserva el *mana* del bosque [...]. Cuando el *mauri* lanza una invocación para propiciar la abundancia de pájaros en el bosque, los pájaros seguramente abundarán, pues esa piedra actúa como una voz dirigida a los seres espirituales (*atua*) que controlan todas las cosas [...].
>
> Sería preciso explicar que el principio de vida del bosque,

83. Elsdon Best, *Forest Lore of the Maori* (1909), Wellington, E. C. Keating Government Printer, 1977, pág. 439. A continuación de este pasaje, Best citaba a Ranaipiri, que precisaba que había dos fuegos, uno para los sacerdotes y otro para la hermana del jefe del clan que poseía ese territorio de caza, y cuya presencia atestiguaba tales derechos. Annette Weiner reprochó a Marshall Sahlins haber eliminado este pasaje, haciendo desaparecer así a esta mujer de la escena, y soslayando por extensión la importancia políticorreligiosa de las mujeres en esta sociedad (Véase A. Weiner, «Inalienable Wealth», en *American Ethnologist*, 12 (2) (1985), págs. 210-227).

> etc., llamado *mauri*, también lo define el término *hau*. Por lo que puedo comprender, el *hau* y el *mauri* de un bosque son una sola y misma cosa, aunque, a nivel humano, habría ciertamente que distinguir entre el *hau* y el *mauri*.[84]

Si hemos comprendido bien estos textos, los pajareros que han sido afortunados en la caza deben su éxito tanto al espíritu del bosque como a los sacerdotes que han situado la piedra sagrada en el bosque y, con sus fórmulas, han invocado su *hau*, su potencia fecundante, hasta conseguir que se aloje en la piedra. El *mauri* sería la presencia material del *hau* del bosque. Así pues, nos hallamos en presencia de tres categorías de actores: el bosque, que es una entidad sobrenatural, fuente de vida y de abundancia; los sacerdotes, que poseen la piedra *mauri* y las fórmulas para invocar al espíritu del bosque y son los mediadores entre ésta y los cazadores; y los propios cazadores, quienes, una vez que los sacerdotes han llevado a cabo sus ritos, entran en el bosque, capturan un gran número de pájaros, y se disponen a compartirlos. Es a partir de esta situación que debe comprenderse la comparación que Ranaipiri plantea con la situación que se da entre tres actores humanos, donde el primero, A, ha donado un objeto de valor al segundo, B, objeto que B ha donado luego a un tercero, C, quien, más tarde, entrega a B un don de retorno.

Dos ideas se hallan asociadas en el ejemplo del bosque, los sacerdotes y los cazadores. La primera es que el bosque es fuente de vida y de multiplicación de la vida. Es el bosque quien, finalmente, concede las piezas, en forma de don, a los cazadores. La segunda es que las piezas capturadas por los cazadores no han dejado de pertenecer al bosque y a los sacerdotes que poseen tanto el objeto sagrado como la fórmula que lo acompaña y permite incitar al bosque a mostrarse generoso para con los humanos. En este sentido, los dones en forma de presas cobradas que los cazadores entregan a los sacerdotes, quienes las cocerán sobre un fuego sagrado antes de consumirlas (reservando una parte para el propio bosque), son ofrendas inspiradas por el reconocimiento y por el deseo de que el bosque y los sacerdotes sigan actuando en provecho de los cazadores, dándoles alimento. Sin embargo, estos dones son también al mismo tiempo el re-

84. Ibíd., págs. 6, 8 y 9. La traducción es nuestra.

torno de una parte de la caza concedida por el bosque al donante originario de los cazadores.

Trasladado al mundo de los intercambios de dones entre seres humanos, el ejemplo de los cazadores, de los sacerdotes y del bosque esclarece igualmente dos cosas a un tiempo. Por una parte, señala el hecho de que el objeto donado por el primer donante A, y que de inmediato se pone en circulación, no deja por ello, mientras circula, de estar vinculado a su propietario, no cesa de pertenecerle. Por la otra, esclarece por qué los contradones en serie, que han sido inducidos por la circulación de un objeto donado, deben volver a su primer donante, en la medida en que éste es siempre su único propietario. Por ello, éste ejerce igualmente derechos sobre las «buenas cosas», sobre los beneficios que ha entrañado la circulación de mano en mano del objeto que ha donado inicialmente. Si alguna de las personas que ha participado en la circulación del objeto y que ya lo posee desde hace algún tiempo quisiera guardarlo para sí, acaparar las «buenas cosas» (en maorí: *hau whitia*, el *hau* desviado) que le ha reportado el hecho de haberlo donado a su vez, entonces caería enfermo (*mate*) o, como en otra parte lo escribe Best, «los horrores espantosos de *makutu*, de la brujería»[85] se abatirían sobre él.

Marshall Sahlins, que ha tenido el mérito de comparar estos y otros textos, concluye, como lo hiciera Firth mucho antes que él, que Mauss emprendió el camino equivocado al interpretar el retorno del don como el efecto del «espíritu de la cosa» que desea volver a su propietario. Siguiendo a Firth, Sahlins añade que el castigo por brujería que se profiere como una amenaza no puede provenir del *hau* de la cosa misma, sino de personas reales que, frustradas por no haber recibido el don de retorno, deciden embrujar al culpable. Sahlins descarta pues la hipótesis de la acción del espíritu de la cosa, y ello por la razón siguiente:

> Para ilustrar la acción de un espíritu semejante, no hay necesidad más que de dos personas: tú me donas alguna cosa, y tu espíritu (el *hau*), presente en esa cosa, me obliga a hacerte un pago a cambio; es simple. La introducción de un tercero en discordia no hace sino complicar y oscurecer innecesariamente la

85. Ibíd., pág. 197.

> cuestión. Sin embargo, en la medida en que ya no se trata ni de una cierta reciprocidad «espiritual», ni tampoco de reciprocidad a secas, sino del simple hecho de que el don de un hombre no podría convertirse en el capital de otro y de que, por tanto, los frutos del don deben retornar al don inicial, sobreviene la necesidad de introducir un tercer copartícipe cuya intervención es necesaria precisamente para poner de manifiesto ese *beneficio neto* [cursivas de M. Sahlins]: el don ha producido, y el donatario lo ha usado con provecho.[86]

Finalmente, tras haber descartado la explicación «animista, espiritual» de Mauss sobre el retorno de la cosa donada, Sahlins antepone la noción de «beneficio» y la de derecho del donante inicial sobre los beneficios inducidos por su don. Sin embargo, no analiza con mayor atención el vínculo que permite al donante reivindicar esos «beneficios», y se detiene a medio camino, contentándose con fórmulas que ni siquiera a él le satisfacen. Dice:

> Sin duda, el término «provecho» es inadecuado, tanto económica como históricamente. Sin embargo, aplicado a los maoríes, da cuenta en mayor medida que «espíritu» del sentido del *hau* en cuestión.[87]

Sahlins también nos recuerda que, en el caso de los maoríes, nos hallamos ante una sociedad en la que «la libertad de ganancia a costa del prójimo no se inscribe en las relaciones y modalidades del intercambio».[88]

De hecho, hay que situar en primer plano la idea esencial mencionada por Sahlins, idea a la que por otra parte no presta demasiada atención, a saber, que el donante original no deja de tener derechos sobre el objeto que ha donado, sea cual fuere el número de personas entre las que circule dicho objeto. Por supuesto, el hecho de que circule significa que todos los que lo reciben, todos sus donatarios, se convierten a su vez en donantes. Sin embargo, ninguno de ellos tendrá jamás los mismos derechos sobre el objeto que el primero de los donantes. Éste con-

86. Marshall Sahlins, *Âge de pierre, âge d'abondance*, París, Gallimard, 1976, págs. 211-212 (trad. cast.: *La economía de la edad de piedra*, Madrid, Akal, 1977 [n. del t.]).

87. Ibíd., pág. 212. La cursiva es nuestra.

88. Ibíd., 214.

serva la propiedad inalienable del objeto, mientras los demás gozan de ciertos derechos de posesión y de uso del objeto que son alienables y temporales, y que se transfieren de uno a otro.

El hecho esencial de la permanencia de los derechos del donante inicial sobre la cosa donada es el que se traduce en el plano ideal (dicho de otro modo, el de las representaciones-interpretaciones indígenas de dicha permanencia) mediante la idea de que la persona del donante inicial se halla presente en la cosa donada, de que queda atada a ella y la acompaña luego en todos esos cambios de mano y de lugar. Ahora bien, esta presencia indeleble del donante en el objeto donado no se hace realmente visible hasta que el objeto circula al margen del simple intercambio de dones entre dos personas. Se hacen precisos al menos tres participantes para que todo se aclare. A Mauss, que se sorprendía de que Ranaipiri hubiera hecho intervenir a una tercera persona, Sahlins le respondió que era precisamente la presencia de un tercero lo que demostraba que se estaba «más allá de una cierta reciprocidad espiritual, e incluso de la reciprocidad a secas».

Pero, sobre este punto, Sahlins se equivoca. No nos hallamos más allá de la reciprocidad, y resulta bastante fácil demostrarlo. Partamos del hecho de que A es propietario de un objeto, y de que lo dona a B. B no se convierte en su propietario; sin embargo, lo dona a su vez a C. En este punto, la cadena podría continuar, C lo dona a D, D a E, etc., con lo que dispondríamos de un número indeterminado de personas que ocuparían una posición intermedia equivalente a la de B. Pero tres actores bastan para nuestro ejemplo y, como Ranaipiri, nos detendremos en C. Ahora bien, ¿qué hace C? Dona a su vez un objeto a B, un objeto del que C es propietario, a cambio del objeto que procedía de A y del que A se ha mantenido como propietario. B no puede entonces hacer otra cosa que volver a donar a A, con el que está en deuda, el objeto recibido de C que pasará a ocupar el lugar del objeto recibido de A. A y C eran «propietarios» del objeto que donaban, pero B, en tanto que intermediario, no ha sido jamás propietario de los objetos que han pasado por sus manos.

Así pues, entre A y C, los dos extremos de la cadena, ha habido reciprocidad, ya que la propiedad de uno ha venido a ocupar el lugar de la del otro. En cuanto a B, ha servido de intermediario y, de paso, se ha beneficiado también del objeto puesto en circulación. Eso significa que B también se halla en deuda con

ambos. Es exactamente esta lógica la que veremos ilustrada en la circulación de los *vaygu'a*, los brazaletes y collares de conchas que circulan en el *kula* entre las poblaciones de las islas del nordeste de Nueva Guinea.

Veamos ahora la interpretación que hace Mauss de las palabras de Ranaipiri:

> Ese texto capital merece algunos comentarios. Puramente maorí, impregnado de ese espíritu teológico y jurídico *aún impreciso*, las doctrinas de la «casa de los secretos», aunque sorprendentemente claro por momentos, *no ofrece más que una oscuridad*: la intervención de una tercera persona. Sin embargo, para comprender mejor al jurista maorí, basta decir: «Los *taonga* y todas las propiedades rigurosamente llamadas personales tienen un *hau*, un poder espiritual. Usted me da uno, yo lo doy a un tercero, y éste me da otro porque está obligado por el *hau* de mi presente y yo, por mi parte, estoy obligado a darle a usted esta cosa porque es preciso que le devuelva a usted lo que en realidad es el producto del *hau* de vuestro *taonga*...» En el fondo, es el *hau* el que quiere retornar a su lugar de origen, al santuario del bosque y del clan, y a su propietario.[89]

Así, Mauss invoca y mezcla dos razones para explicar el retorno del objeto hacia el donante original. Primera razón: la cosa posee en sí misma un espíritu, un alma, y ese espíritu es lo que la impele a retornar a su propietario de origen. Segunda razón: el donante ha comprometido al receptor, ya que la cosa arrastra consigo algo del primero que obliga al segundo a devolverla. Ese algo pertenece al alma, es una presencia espiritual. Mauss pone sobre todo el acento en esa presencia espiritual, y no en el hecho de que el donante inicial siga ejerciendo de modo permanente una serie de derechos sobre la cosa que ha donado. Mauss deja así en un segundo plano otra realidad, esta vez social, a saber, el hecho de que en esas sociedades los donantes siguen siendo los propietarios de lo que donan. Ahora bien, esta realidad social es una fuerza, presente en el objeto, que controla y define por anticipado sus usos y movimientos:

> Lo que obliga en el regalo recibido o intercambiado es que la cosa recibida no es algo inerte. Incluso abandonada [*sic*] por

89. Marcel Mauss, «Essai sur le don», art. cit., págs. 159-160.

> el donante, *es algo que todavía le pertenece*. A través de ella ha comprometido al beneficiario [...]. Pues el *taonga* está animado por el *hau* de su bosque, de su tierra [...]. El *hau* acosa a todo aquel que lo detenta. Acosa no sólo al primer donante, incluso eventualmente a un tercero, sino a todo individuo que simplemente reciba el *taonga*. En el fondo, es el *hau* el que quiere retornar a su lugar de origen, al santuario del bosque, al clan y a los propietarios. Es el *taonga*, o su *hau*, que por otra parte es en sí mismo una suerte de individuo, el que se aferra a esta serie de usuarios hasta el momento en que éstos devuelven [...] un valor equivalente o superior que otorgará a su vez a los donantes una autoridad y un poder sobre el primer donante, convertido así en último donatario.[90]

Y Mauss añade en una nota que «los *taonga* parecen estar dotados de una individualidad propia, incluso al margen del *hau* que les confiere su relación con su propietario».[91] Este texto confirma nuestra interpretación de que, finalmente, para Mauss, coexisten en una única cosa dos principios espirituales: uno es la presencia del propietario en la cosa; y el otro la presencia de un espíritu propio de la cosa e independiente de su propietario. Y, ante todo, sería ese espíritu el que obligaría a la cosa a retornar a su propietario originario, igualmente presente en la cosa por medio de una parte de su espíritu. La explicación de Mauss pone pues el acento ante todo en creencias y razones «espirituales», ideológicas.

No obstante, con este último ejemplo, ya no nos hallamos en el universo de los dones y los contradones equivalentes. En realidad, hemos atravesado ya la frontera que conduce al potlatch.[92]

90. Ibíd., págs. 159-160.

91. Ibíd., pág. 160, nota 2.

92. Hay que recordar que no todos los discípulos de Mauss, ni siquiera los más cercanos a él, retomaron la hipótesis de su maestro sobre la existencia de un espíritu en la cosa que la obligaría a retornar a su punto de partida. Por ejemplo, René Maunier, que estudió bajo los auspicios del propio Mauss la *taoussa* cabileña, esto es, la competición de dones que se realiza con ocasión de los diferentes momentos importantes de la vida, tales como el nacimiento, la circuncisión, los esponsales, el matrimonio, los funerales, etc., no siguió a su maestro en este punto. Véase «Recherches sur les échanges rituels en Afrique du Nord», en *L'Année Sociologique* (1927), págs. 12-87.

El potlatch, ese don que fascinaba a Mauss

Lo que fascinaba a Mauss eran los dones en los que predominaba la rivalidad, la competición y el antagonismo. Le parecía que el potlatch de los indios kwakiutl y de sus vecinos de la costa noroeste de América del Norte constituía un ejemplo extremo, pero tras la descripción que Malinowski acababa de hacer del *kula* que practicaban las sociedades del nordeste de Nueva Guinea (1922), y que a su vez prolongaba la que había realizado Thurnwald (que describía hechos análogos en Buin, en las islas Salomón) y las de otros autores, Mauss concluyó que se trataba de un fenómeno humano ampliamente extendido en el tiempo y en el espacio. Por lo tanto, Mauss hizo del potlatch una categoría sociológica general, y bajo esa etiqueta se conocieron y popularizaron los dones agonísticos.

El principio del potlatch parece oponerse punto por punto al que animaba a esos otros dones que acabamos de analizar. En el potlatch, se dona para «humillar» al otro mediante el don. Por eso se le dona más (uno así lo cree) de lo que podrá devolver, o bien se le devuelve mucho más de lo que ha donado. Al igual que en los dones y contradones no agonísticos, el don-potlatch endeuda y obliga a quien lo recibe, aunque el objetivo al que se aspira es explícitamente hacer difícil, si no imposible, el retorno de un don equivalente: se trata de situar al otro en deuda de una forma casi permanente, de hacerle perder prestigio, de afirmar durante el mayor tiempo posible la propia superioridad.

Apoyándose en una abundante literatura que en absoluto se reduce, como a menudo se ha dicho, a los escritos de Boas,[93] Mauss señala que el potlatch es ante todo «una lucha de los nobles por asegurarse una jerarquía de la que en última instancia se aprovechan sus clanes respectivos».[94] La rivalidad llega incluso a «la destrucción puramente suntuaria de las riquezas acumuladas (por el clan) para eclipsar a otro jefe que es rival y socio al mismo tiempo».[95] Para Mauss, el potlatch, debido a su carácter de «rivalidad exasperada» que culmina en la destrucción ostentadora de riquezas, es una forma evolucionada aun-

93. Marcel Mauss tenía conocimiento de autores del siglo XIX como Krause y Jacobsen, y de los trabajos de los coetáneos de Boas, Sapir, Hill Tont, etc.

94. Marcel Mauss, «Essai sur le don», art. cit., pág. 153.

95. Ibíd., pág. 152.

que relativamente rara de prestación total: «Se trata de una prestación total en el sentido de que es todo el clan quien contrata para todos, por todo lo que posee y por todo lo que hace por mediación de su jefe».[96] Pero, según Mauss, entre esta forma exasperada y las formas de «emulación más moderada» que se localizan en Melanesia, existe un número considerable de formas intermedias en Polinesia, Malasia, América del Sur, etc.; en la Antigüedad, entre los tracios; y más generalmente en el mundo indoeuropeo. Para limitarnos al potlatch de los kwakiutl, he aquí cómo Mauss reconstruye su funcionamiento.

Desde un cierto punto de vista, el objetivo de esas competiciones es ante todo «político»:

> El estatus político de los individuos en las cofradías y los clanes, los rangos de todo tipo, se obtienen mediante una guerra de posesiones, como en la guerra [...]. Todo se concibe como si fuese una lucha de riquezas; el matrimonio entre niños y los cargos en las cofradías no se obtienen más que en el curso de una serie de potlatch intercambiados y devueltos.[97]

Y más adelante:

> El potlatch, la distribución de bienes, es el acto fundamental del reconocimiento militar, jurídico, económico y religioso, en todos los sentidos del término. Se «reconoce» al jefe o a su hijo, y al tiempo se le está «reconocido».[98]

Mauss vio claramente que la competición entre clanes y entre jefes se asociaba al deseo, ya fuera de *validar* la transmisión de un título o de un rango ya adquirido, ya fuese de adquirir, de *conquistar* uno nuevo. Y la escalada de dones culminaba en los actos ostentadores de destrucción de riquezas, de objetos preciosos, realizados ante un público amplio:

> En ciertos casos ni siquiera se trata de donar o de devolver, sino de destruir [...]; se rompen los cobres más caros, se arrojan al agua para destruir, para «aplastar al rival». De esta forma, no sólo consigue progresar al propio jefe, sino que también hace

96. Ibíd., pág. 152.
97. Ibíd., pág. 201.
98. Ibíd., págs. 209-210.

progresar a su familia en la escala social. He aquí, pues, un sistema de derecho y de economía en el que se dilapidan y se transfieren constantemente riquezas considerables.[99]

Mauss insiste sobre el hecho de que en esas sociedades existe una relación directa entre la riqueza y el poder o la autoridad:

El hombre rico es el hombre que tiene *mana* en Polinesia o *auctoritas* en Roma, y que, en esas tribus americanas, es un hombre «grande». No haremos estrictamente otra cosa que indicar la relación que se da entre la noción de riqueza; la de autoridad, la del derecho de dominar a quienes reciben los regalos; y el potlatch. Esa relación es muy clara [...]. Se dice que el jefe «ingiere las tribus» entre las que distribuye sus riquezas, que «vomita» propiedades, etc., etc.[100]

La obligación de *donar* es la *esencia* del potlatch. Un jefe debe donar el potlatch por su propia conveniencia, por la de sus hijos, la de su yerno y su hija, la de sus muertos. No conserva su autoridad sobre su tribu [...]; no mantiene su rango entre los jefes, nacional e internacionalmente, a menos que demuestre que le visitan y favorecen los espíritus y la fortuna, que está poseído por ella y que la posee. Sin embargo, sólo puede demostrar esa fortuna derrochándola, distribuyéndola, humillando a los otros, colocándolos «a la sombra de su nombre».[101]

Y se comprende que en este universo

abstenerse de donar, como abstenerse de recibir y abstenerse de devolver, suponga rebajarse. La obligación de *devolver* constituye *la esencia del potlatch* en la medida en que éste no consiste en una pura destrucción [...]. Se pierde la cara para siempre si no se devuelve o si no se destruye un valor equivalente.[102]

Se trata de devolver, ciertamente, aunque, como el propio Mauss lo afirma un poco más adelante, si el potlatch es una estrategia necesaria para conquistar un rango o validar un título, es el acto de *donar* y de *donar más que los demás* lo que realmente cuenta (pues en caso contrario se fracasa):

99. Ibíd., pág. 202.
100. Ibíd., pág. 203.
101. Ibíd., págs. 205-206. La cursiva es nuestra.
102. Ibíd., págs. 211-212. La cursiva es nuestra.

> Entre jefes y vasallos, entre vasallos y propietarios, la jerarquía se establece a través de esos dones. Donar supone manifestar superioridad; se es más, más alto, *magister*. En cambio, aceptar sin devolver, o sin devolver más, supone subordinarse, convertirse en cliente y servidor, volverse pequeño, caer más bajo, *minister*.[103]

Por supuesto, como muchos jefes pretenden al mismo tiempo un mismo título o un mismo rango, y en la medida en que ninguno quiere ni puede confesarse vencido de manera inmediata, todos deben esforzarse en donar más que los demás si no quieren «perder la cara», su honor, su renombre. En toda esta lucha, la obligación que se presenta siempre en primer plano es la de donar, pero paradójicamente donar con la intención de *romper la reciprocidad de los dones*, destruirla en provecho propio, o al menos eso es lo que se desea. Por otra parte, Mauss cita en una nota, y sin insistir demasiado en ello, la siguiente afirmación que en cierto modo invalida la idea de que la obligación de devolver constituya la esencia del potlatch: «El ideal sería donar un potlatch que no pudiera ser devuelto».[104]

La lógica del potlatch es pues totalmente diferente a la de los dones y contradones no agonísticos, ya que, en estos últimos, cada uno de los participantes, cada linaje por ejemplo, habrá donado una parte de sus recursos a los otros, pero habrá recibido un equivalente a cambio, por ejemplo, una mujer por otra.

Hemos visto cómo Mauss reconstituye el contexto sociológico de la práctica del potlatch. Todavía no hemos examinado la naturaleza de las riquezas intercambiadas que alimentan esta guerra de propiedades. En lo esencial, se trata de objetos preciosos, de conchas, cobres, objetos esculpidos, etc., pero también de danzas, ritos, etc. Estos bienes se donaban públicamente en el curso de ceremonias que venían acompañadas de festines en los que se distribuían enormes cantidades de alimentos. Sin embargo, y como observa Mauss siguiendo a Boas, entre los kwakiutl se consideraba que esas «provisiones» no formaban parte realmente de la riqueza. ¿Qué son esos objetos preciosos en cuyo primer rango figuran los famosos cobres blasonados? De nuevo, Mauss insiste en la esencia espiritual de los objetos preciosos que circulan en los intercambios:

103. Ibíd., págs. 269-270.
104. Ibíd., pág. 212, nota 2.

> Podemos avanzar más en el análisis y demostrar que en las cosas intercambiadas en el potlatch existe una virtud que fuerza a los dones a circular, a ser donados, a ser devueltos.[105]

Los cobres blasonados que figuran en primer plano en los potlatch

> son objeto de importantes creencias, e incluso de un culto. En todas esas tribus, existe un culto y un mito del cobre, concebido como un ser vivo. El cobre, al menos entre los haida y los kwakiutl, se identifica con el salmón, que también es objeto de culto [...]. (Entre los tlingit) el cobre de color rojo es identificado con el sol, con el fuego caído del cielo [...][106]

En nuestra opinión, hay un aspecto esencial en el texto de Mauss al que él mismo no creyó necesario prestar más atención y que, por esa razón, no ha suscitado ningún comentario particular, ni por parte de Firth, ni tampoco por la de Lévi-Strauss o Sahlins, silencio que se ha prolongado hasta las recientes publicaciones de Annette Weiner. Veamos de lo que se trata. En una nota que hace referencia a Boas, Mauss señala la existencia de dos categorías de cobres entre los kwakiutl:

> Los *más importantes*, que *no salen* de la familia y sólo pueden destruirse para su refundición, y *otros* que *circulan* intactos, de menor valor, y que parecen actuar como *satélites* de los primeros. Entre los kwakiutl, la posesión de esos cobres secundarios corresponde sin duda a la de los títulos nobiliarios y los rangos de segundo orden, con los cuales viajan de jefe en jefe, de familia en familia, entre generaciones y sexos. Parece que *los grandes títulos y los grandes cobres permanecen fijos* en el interior de los clanes y de las tribus. Por otra parte, sería difícil que las cosas fueran de otro modo.[107]

Al margen de los cobres, existían otras cosas preciosas que tampoco salían de las familias. «Grandes conchas de abalone,[108]

105. Ibíd., pág. 214.
106. Ibíd., pág. 222.
107. Ibíd., pág. 224, nota 1. Las cursivas son nuestras.
108. En el artículo citado, Marcel Mauss refiere que *abalone* es un término chinook «que designa a las grandes conchas de *haliotis* que sirven de adorno, se cuelgan de la nariz [...], de las orejas [...] Se colocan también sobre las mantas blasonadas, en los cinturones y en los sombreros». Véase Marcel Mauss, «Ensayo sobre los dones. Razón y forma del cambio en las sociedades primitivas», en M. Mauss, *Sociología y Antropología*, Madrid, Tecnos, 1979, pág. 215, nota 225. (N. del t.)

los escudos que éstas cubren [...], las colchas también blasonadas, con bordados de rostros, ojos y figuras animales y humanas».[109] Cada una de esas cosas preciosas «tiene, como en las Trobriand, su individualidad, su nombre, sus cualidades, su poder».[110] Entre las cosas preciosas que poseen un nombre figuran igualmente los títulos de los nobles, hombres y mujeres, así como sus privilegios, sus danzas, etc. Esas cosas sagradas se transmiten de generación en generación por medio del matrimonio y a través de la herencia. Dejan el clan para regresar más tarde a él, ya que los «privilegios» que un suegro cede a su yerno, este último debe transmitirlos a su vez a su hijo. Por este hecho, el privilegio cedido al yerno retorna con el nieto al clan de su origen. De ahí la observación de Mauss:

> Es *inexacto* hablar en su caso de *alienación*, ya que son objeto de préstamo, más que de venta o de verdadera cesión. Entre los kwakiutl, aunque un cierto número de [esos objetos] aparezcan en el potlatch, no pueden cederse. En el fondo, esas «propiedades» son *sacra* de las que la familia no se desprende más que con gran pena, y a veces no lo hace jamás.[111]

El conjunto de esas cosas sagradas, preciosas, constituye una suerte de «dote mágica»[112] para cualquier familia. Son esos mismos objetos los que parecen constituirse en fuente directa de las riquezas del clan. No sólo las producen en abundancia, sino que atraen a las de los demás.

> Tienen una virtud atractiva que llama a los restantes cobres, igual que la riqueza atrae a la riqueza y que las dignidades acarrean honores, la posesión de espíritus o el establecimiento de alianzas, e inversamente.[113]

¿De dónde proviene ese poder, esa capacidad de producir y atraer riquezas? La respuesta es simple: de la comprobación de que esas cosas son «divinas», dones que espíritus o dioses hicieron a los humanos; y del hecho de que los espíritus o los dio-

109. Ibíd., pág. 220.
110. Ibíd., pág. 219.
111. Ibíd., pág. 216. Las cursivas son nuestras
112. Ibíd., pág. 217.
113. Ibíd., pág. 224.

ses continúan estando presentes en ellas, actuando de esta forma sobre los hombres que las poseen en la actualidad, por haberlas recibido de sus antepasados o del héroe fundador del clan, quien a su vez las recibió de un espíritu.

Es en los mitos donde se afirma la continuidad y la identidad de una presencia, de una esencia espiritual, entre los dioses o los espíritus que fueron los donantes originarios de esos bienes sagrados, los propios bienes y los hombres que los poseen en la actualidad por haberlos recibido de antepasados más o menos legendarios que habrían sido sus primeros propietarios, sus primeros donantes. Los grandes cobres

> son las cosas domésticas divinas de la casa; a menudo, el mito identifica a los espíritus donantes de los cobres, a los propietarios de los cobres y a los propios cobres. Es imposible discernir en qué consisten la fuerza de uno o el espíritu y la riqueza del otro: el cobre habla, gruñe, exige ser donado o destruido; se le cubre de mantas para que entre en calor, etc., etc.[114]

Por supuesto, Mauss no cree que los grandes cobres hayan sido fabricados por los dioses. Hace referencia a los trabajos de Rivet sobre la orfebrería precolombina (publicados en 1923 en el *Journal des américanistes*), lamentando que éste no considere la industria del cobre en el Noroeste americano, aún mal conocida.[115] El cobre nativo provenía del Copper River y se fundía en otro lugar. Mauss sugiere que la aristocracia tsimshian y kwakiutl estaba ciertamente implicada en la posesión del secreto de la fundición del cobre y en el control de su comercio. Pero no prolongó su análisis de las condiciones reales de la producción y del comercio de los cobres. Por otra parte, y en general, Mauss no se preocupa de las relaciones que los hombres entablan en la producción de los objetos, sino solamente de las que establecen entre sí en virtud de su circulación. Así, se limita a decirnos que los cobres más preciosos eran ciertamente raros, se consideraban dones de los dioses y eran atesorados. Los otros, los más numerosos, circulaban en los potlatch y eran considerados, según la feliz fórmula de Mauss, como «satélites de los primeros».

114. Ibíd., pág. 225.
115. Ibíd., pág. 221, nota 6.

Finalmente, el mundo que nos describe Mauss es un mundo encantado (Mauss emplea el término «mágico»[116]) en el que circulan sin cesar, a través de múltiples potlatch que se replican y encadenan entre sí, cosas preciosas que gravitan en torno a cosas más preciosas aún, cosas sagradas que, éstas sí, permanecen inmóviles en el seno de los clanes, allí donde los dioses las habrían depositado o donado. Y esos objetos inmóviles son espíritus encarnados, espíritus que son cosas y cosas que son espíritus. «Viven. Tienen un *movimiento autónomo* y atraen a los restantes cobres.»[117]

Se ve aquí claramente el efecto de las creencias y de las representaciones religiosas. Éstas proponen una interpretación del mundo y de las instituciones humanas tal que, al término de nuestras explicaciones de sus causas y orígenes, las cosas han acabado por ocupar el lugar de los hombres, los objetos han devenido sujetos, objetos fabricados e intercambiados por seres humanos se han convertido en objetos fabricados por dioses y donados graciosa y generosamente a ciertos antepasados lejanos (anclados en la memoria y revestidos de un talante heroico) de los seres humanos que viven en la actualidad.

Sabemos que las creencias religiosas no sólo forman parte del mundo, sino que en parte forman el mundo. Y lo hacen de modo que ocultan otra parte, sustituyendo a los hombres reales por dobles imaginarios que vienen a reemplazarlos y a actuar en su lugar. Sin embargo, Mauss no dice nada de todo ello, como tampoco se detiene en la distinción que él mismo propone entre los tesoros familiares, los *sacra* inmóviles, y el resto de las cosas preciosas que sí circulan en el potlatch. Los primeros, según dice, son propiedades comunes de los clanes, de las familias y, en esa medida, le parece evidente que deban permanecer inmóviles, inalienables. Así pues, para Mauss, «inalienable» quiere decir «inintercambiable». No obstante, tras confrontar estas dos categorías de bienes, algunas páginas más adelante, Mauss parece borrar esta oposición sin explicar las razones que tiene para ello:

> *En el fondo*, cuando se toman en consideración a un tiempo los cobres y las restantes formas permanentes de riquezas, tales

116. Ibíd., pág. 221.
117. Ibíd., pág. 224. Las cursivas son nuestras.

> como máscaras, talismanes, etc., que son *igualmente objeto de atesoramiento y de potlatch alternados*, todas *se confunden* en su uso y en sus efectos [...]. Todo se mezcla y se confunde; las cosas tienen una personalidad y esas personalidades son en cierto modo cosas que permanecen en el clan. Títulos, talismanes, cobres y espíritus de los jefes son homónimos y sinónimos, y poseen una misma naturaleza y una misma función.[118]

Estas fórmulas son ciertamente sugerentes, incluso magníficas, pero el hecho de que los objetos preciosos, ya se atesoren o se pongan en circulación en los potlatch, tengan una personalidad, un alma, no autoriza en ningún caso a confundirlos, y mucho menos a confundir las funciones que asumen en cada caso. Por otra parte, queda sin esclarecer el problema que se plantea a la hora de explicar por qué ciertas cosas son aún más preciosas que otras por ser sagradas y por qué, en la medida en que son sagradas, se sustraen al potlatch. E incluso si un objeto puede, en el curso de su existencia, pasar de una categoría a la otra, si puede atesorarse primero para luego introducirse en el potlatch (o a la inversa), habría que explicar, más allá del destino de dicho objeto, el hecho de que en la producción-reproducción de esas sociedades, de la sociedad en general, existan siempre dos funciones distintas e inconfundibles, dos funciones que comportan la aparición de dos categorías de objetos preciosos que, en tanto que categorías, son igualmente distintas e irreductibles. Que un mismo objeto pase, en el curso de su existencia, de una categoría a la otra es una cuestión ciertamente interesante que analizaremos más adelante. Pero que permanezca inmóvil o inmovilizado por un tiempo cuando se halla en una de ellas y que cambie siempre de lugar cuando ha penetrado en la otra, es la mejor prueba de que las funciones que el objeto asume en diversos momentos de su existencia no pueden confundirse.

Parece pues que alcanzamos en este punto los límites de las posibilidades que Mauss tuvo para explicar teóricamente los hechos que analizaba. Un poco más adelante, y a propósito del mismo problema, la interpretación de la naturaleza de los *vaygu'a*, esos objetos preciosos que circulan en el *kula*, el gran ciclo de intercambios intertribales descrito por Malinowski, veremos aparecer los mismos límites. Pero antes de esclarecer la natura-

118. Ibíd., pág. 227. Las cursivas son nuestras.

leza y las razones de tales límites, afirmemos de entrada que, en la obra de Mauss y aunque ciertos autores «marxistas» se lo hayan reprochado, esos límites no se explican por el hecho de que asumiera las descripciones de Boas sin apercibirse de que este último describía la sociedad kwakiutl «a imagen de su propia sociedad, en la época en que la ética capitalista instigaba la especulación bursátil, una sociedad animada por el individualismo y el provecho».[119]

Más recientemente aún, invitado a comentar un texto de Marie Mauzé que constituye una sólida y calculada tentativa de reevaluar la obra de Boas situándola claramente en su contexto histórico,[120] Meillassoux reincide en la crítica y acusa nuevamente a Mauss de haber «confiado ciegamente en Boas» y de haber consagrado con ello «la ideología del liberalismo económico» que animaba a este último, lo cual le habría inducido a «equivocarse tan torpemente en su interpretación del potlatch». Así pues, por su falta de rigor y por sus prejuicios, Mauss habría contribuido a «confundir durante mucho tiempo la investigación económica en antropología».[121]

Esta representación de un Mauss mistificado por la ideología capitalista liberal es profundamente inexacta y constituye una caricatura de lo que debe ser el análisis crítico de una obra compleja y poderosa, que no puede reducirse a ciertas citas que confortan sin mucho esfuerzo los presupuestos doctrinales del crítico. De hecho, la actitud de Mauss es contraria a la que le atribuye su crítico. A pesar de la admiración que manifiesta por Boas y más aún por Malinowski, en la medida en que son hombres de campo creadores de unas obras cuya riqueza demuestra la superioridad de la «sociología descriptiva», Mauss acogió con gran prudencia crítica las interpretaciones que esos dos autores proponían de los hechos que habían observado directamente. A continuación presentaremos algunos ejemplos.

119. Claude Meillassoux, «Potlatch», en *Encyclopaedia Universalis*, t. 13, París, 1980, pág. 424.

120. Marie Mauzé, «Boas, les Kwakiutl et le potlatch: éléments pour une réévaluation», en *L'Homme*, xxvi, nº 4 (octubre-diciembre de 1986), págs. 21-63. Tras la aparición de este artículo, un libro vino a completar nuestro conocimiento del potlatch: Sergueï Kan, *Symbolic Inmortality: The Tlingit Potlatch of the Nineteenth Century*, Washington dc, Smithsonian Institution Press, 1989.

121. Claude Meillassoux, «Commentaire à l'article de Marie Mauzé», en *L'Homme*, xxvi, nº 4, págs. 54-55.

Si el sistema capitalista es complejo en sus estructuras, es simple en sus principios que, como tales, se distinguen (e incluso se oponen) de los que gobiernan en los sistemas sociales analizados por Mauss. El sistema capitalista se presenta como el sistema de producción de mercancías históricamente más desarrollado de todos los que han existido. Se basa en el principio de la propiedad privada de los medios de producción, de los medios de consumo y del dinero, así como en la venta y la compra de la fuerza de trabajo intelectual y/o manual que interviene en los procesos de producción y de circulación de las mercancías. Su resorte es simple: el deseo de producir dinero con el dinero,[122] lo que implica transformar el dinero en capital e invertirlo en el proceso de producción y de circulación de las mercancías. El valor de uso de una mercancía, ya sea un bien material o inmaterial, su utilidad propiamente dicha, importa en la medida en que es el soporte indispensable de su valor de cambio y en tanto se convierte por ese hecho en el medio, en el instrumento, de la puesta en valor de un capital.

Ahora bien, ¿cuál es la actitud de Mauss frente al capitalismo? No olvidemos que el «Essai sur le don» se escribe apenas unos años después del final de la Primera Guerra Mundial y la victoria de la revolución bolchevique en Rusia. Tampoco olvidemos que Mauss es un socialista comprometido políticamente en una reforma de la sociedad capitalista, y que escribe regularmente en el diario *L'Humanité* antes de que éste pase a manos de los comunistas. Ahora bien, la reforma que propone —y volveremos a ello en la conclusión de este libro— es sin duda un adelanto del futuro programa socialdemócrata que combina la economía de mercado con un socialismo de Estado. Critica el comunismo como una ideología «tan nociva para la sociedad como el egoísmo de nuestros contemporáneos y el individualismo de nuestras leyes».[123] Condena el bolchevismo porque recurre a la violencia para hacer evolucionar a la sociedad.[124]

122. No hay más que dinero invertido en el capital financiero, que proporciona la ilusión de que el dinero engendra por sí mismo el dinero. En todas partes, es preciso que se intercambie contra los medios de producción, los medios de consumo, la fuerza de trabajo o los servicios *antes* de comenzar a producir dinero.

123. Marcel Mauss, «Essai sur le don», art. cit., pág. 263.

124. Marcel Fournier, *Marcel Mauss*, París, Fayard, 1994, pág. 417 y sigs.

> No es preciso decir que no preconizamos destrucción alguna. Los principios de derecho que presiden el mercado, la compra y la venta, y que son la condición indispensable de la formación del capital, deben y pueden subsistir junto a los nuevos principios y los principios más antiguos.[125]

Los principios antiguos a los que habría que volver son los dones y los «gastos nobles», los que hacían ricos y poderosos en sociedades distintas a la nuestra. Pues «son nuestras sociedades de Occidente las que, muy recientemente, han hecho del hombre un «animal económico [...], el hombre ha sido durante mucho tiempo otra cosa; no hace tanto tiempo que es una máquina, complicada por lo demás con un dispositivo de cálculo».[126]

Así, se llega a una situación en la que

> toda una parte del derecho, el derecho de los industriales y los comerciantes, se halla, en este momento, en conflicto con la moral. Los prejuicios económicos del pueblo, de los productores, provienen de su firme voluntad de seguir la cosa que han producido y de la aguda sensación de que su trabajo se revende sin que ellos participen del beneficio.[127]

En el regreso al principio antiguo del reparto noble de las riquezas hecho por los ricos, Mauss propone añadir y desarrollar el nuevo principio de un «socialismo de Estado», que se impone cuando admitimos que la comunidad no se condena por el hecho de que los trabajadores reciban un pago por sus servicios. La comunidad les «debe una cierta seguridad en la vida, contra el desempleo, contra la enfermedad, contra la vejez y la muerte».[128] Por lo tanto, resulta difícil acusar a Mauss de haber sido, a principios de siglo, un ciego adepto del «liberalismo económico»...

Volvamos pues a lo esencial, que no es solamente mostrar las distancias que Mauss supo tomar frente a Boas, sino sobre todo que, en su esfuerzo por interpretar los hechos presentados, llegó a poner en duda los conceptos occidentales de la economía y la visión sumaria que Occidente se ha hecho de la historia económica de la humanidad.

125. Marcel Mauss, «Essai sur le don», art. cit., pág. 261.
126. Ibíd., pág. 272.
127. Ibíd., pág. 260.
128. Ibíd., págs. 260-261.

Basta leer a Mauss para advertir que tenía una visión lúcida de los límites de los materiales acumulados tanto por Boas como por sus predecesores y sucesores. «Es a la civilización material (los objetos y las técnicas), a la lingüística y a la literatura mitológica a lo que dedicaron su atención M. Boas y sus colaboradores de la *Jesup Expedition... El análisis jurídico, económico y la demografía están, si no por hacer, sí al menos por completar.*»[129] Mauss estima que, en materia de economía y de derecho, los antiguos autores rusos, alemanes, franceses e ingleses que él ha leído, y cuyas obras se remontan a épocas anteriores a 1870, «son aún los mejores y sus fechas les confieren una autoridad definitiva».[130] Lamenta que se conozca demasiado poco de la «morfología social» (hoy diríamos de la organización social de esas sociedades) y de la naturaleza de los grupos que la componen (clanes, sociedades secretas, etc.), y afirma que habría que investigar «mientras estemos a tiempo».[131] Por lo demás, Mauss utiliza el término «clases feudales» para describir esas aristocracias tribales, término eurocéntrico que reencontramos en la pluma de casi todos los autores (anteriores a Marc Bloch), ya sean liberales o marxistas, occidentales u orientales, que describan sociedades gobernadas por diversas formas de aristocracia. Todas ellas son alegremente bautizadas como «feudales» o «cuasifeudales».[132] Mauss añade incluso en una nota una «observación general» que, a nuestro entender, es de gran importancia en la medida en que nos muestra a un Mauss consciente del hecho de no saber lo suficiente como para comprender las relaciones entre la cosa donada en un potlatch y su propietario; ahora bien, ahí encontramos el punto nodal de

129. Ibíd., pág. 195. La cursiva es nuestra. Por otra parte, Mauss añade que «incluso los trabajos de los etnógrafos profesionales más antiguos (Krause, Jacobsen) o más recientes (Sapir, Hill Tont, etc.) siguen la misma dirección».

130. Ibíd., pág. 195.

131. Ibíd.

132. Ibíd., pág. 208, nota 3. Sin embargo, Mauss asocia los jefes kwakiutl a sus homólogos celtas, germánicos, etc., tal como éstos debían ser *antes* del desarrollo del feudalismo en Occidente. «La civilización germánica, escribe, se mantuvo esencialmente feudal y campesina. En ella, la noción e incluso los términos de precio de compra y de venta parecen de origen reciente. Más antiguamente, había desarrollado el sistema completo del potlatch, pero sobre todo el sistema completo de dones (de prestaciones no agonísticas)» (ibíd., pág. 251). Mauss cita a Tácito como era debido. A partir de Grimm, eso no se había dejado de hacer en Europa.

su trabajo, el lugar desde el que podemos calibrar tanto su fuerza como sus límites:

> Observación general: conocemos bastante bien cómo y por qué y en el curso de qué ceremonias, gastos y destrucciones se transmiten los bienes en el Noroeste americano. Sin embargo, todavía estamos mal informados sobre las formas que reviste el acto mismo de la tradición [cesión] de las cosas, en particular de los cobres. Esta cuestión debería ser objeto de una investigación. Lo poco que conocemos es extremadamente interesante y señala ciertamente *el vínculo entre la propiedad y los propietarios*.[133]

Todas estas citas nos muestran la conciencia que Mauss tenía de las carencias de la obra de Boas y de las restantes fuentes que había utilizado, pero no llegan todavía al núcleo de sus palabras, a saber, la crítica de la interpretación que Boas había proporcionado de los hechos sobre los que informaba. Ahora bien, es ahí donde verdaderamente se calibran no sólo la prudencia crítica de Mauss, sino también su esfuerzo por construir una *teoría alternativa*, una interpretación teórica *distinta* de los hechos observados por Boas.

En primer lugar, y sobre el mismo término de «potlatch», Mauss cree que «ni la idea ni la nomenclatura que supone el empleo de ese término tienen, en las lenguas del Noroeste, el tipo de precisión que le proporciona la *lingua franca* india basada en el chinook»[134] (es decir, la lengua utilizada en el comercio entre indios y europeos). A continuación, y tras haber examinado los glosarios de Boas, Mauss resalta que «parece que los propios términos de "intercambio" y de "venta" resulten extraños a la lengua kwakiutl».[135] Sin embargo, la principal crítica no se encuentra ahí. Paradójicamente, sobreviene en la conclusión de una extensa nota en la que Mauss se toma el trabajo de copiar la famosa página de Boas donde éste escribía: «El sistema económico de los indios de la colonia británica está edificado sobre el crédito en la misma medida en que lo está el de los pueblos civilizados [...]».[136] Por su parte, Mauss comenta: «Sobre el potlatch, M. Boas no ha escrito nada mejor». Y al punto añade:

133. Ibíd., pág. 225, nota 6.
134. Ibíd., pág. 213.
135. Ibíd., pág. 202, nota 3.
136. Ibíd., pág. 198, nota 2.

Al *corregir* los términos de «deuda, pago, reembolso, préstamo», y al *reemplazarlos* por términos tales como «presentes hechos y presentes devueltos», términos que por lo demás M. Boas acabó empleando, se obtiene una idea bastante exacta de la noción de crédito en el potlatch.[137]

Así pues, al corregir, y sobre todo al reemplazar los términos empleados por Boas, Mauss emprende un verdadero trabajo de recentralización teórica que va a conducirle no sólo a poner en duda los conceptos de los economistas y sus visiones simplificadoras de la historia económica de la humanidad, sino también a tomar conciencia de los límites que él mismo no conseguirá franquear, de ese punto en que su propio movimiento se detiene, o en que su pensamiento se encalla, se inmoviliza si se quiere:

> En repetidas ocasiones, hemos visto cómo toda esa economía del intercambio-don estaba lejos de integrarse en el marco de la economía calificada de natural [sin intercambio y/o sin mercado] o del utilitarismo [es decir, limitándose a intercambiar cosas materialmente útiles]. Todos estos fenómenos tan considerables de la vida económica de todos esos pueblos [...] y todas las notables supervivencias de esas tradiciones en las sociedades próximas a la nuestra o en nuestros propios usos *se escapan de los esquemas* que por lo común esgrimen los escasos economistas que han querido comparar las diversas economías conocidas.[138]

En ese punto, Mauss precisa que suma sus esfuerzos a los de Malinowski, quien consagró «todo un trabajo a hacer *estallar* las doctrinas corrientes sobre la economía "primitiva"».[139] Pero

137. Ibíd. La cursiva es nuestra. Por lo que sabemos, Jean Lojkine, en su artículo «Mauss et l'"Essai sur le don": portée contemporaine d'une étude anthropologique sur une économie non marchande» (en *Cahiers Internationaux de Sociologie*, LXXXVI, nº 1, 1989, págs. 141-158), es uno de los raros comentaristas que pone de manifiesto el esfuerzo de descentralización y recentralización teóricas que Mauss llevó a cabo en relación a los conceptos de la economía política. Aún siendo marxista, Lojkine considera la crítica de Mauss esbozada por Meillassoux como infundada y mal enfocada (pág. 143).

138. Marcel Mauss, «Essai sur le don», art. cit., pág. 266. La cursiva es nuestra. Mauss hace aquí alusión al artículo publicado por Malinowski en el *Economic Journal*, con el título de «The Primitive Economy of the Trobriand Islanders», vol. 31, nº 121 (marzo de 1921), págs. 1-16.

139. Ibíd., pág. 266.

Mauss no estima suficiente el trabajo de demolición crítica de esas doctrinas, como tampoco enteramente satisfactorio el análisis teórico que él mismo desarrolló como alternativa:

> Sin embargo, se puede ir *más lejos* aún de lo que hasta ahora *hemos* logrado: se puede disolver, tramar, adornar y definir las nociones principales de las que hemos hecho uso: presente, regalo o don *no son conceptos del todo exactos en sí mismos*. Sencillamente, *no encontramos otros*. Asimismo, *sería bueno someter a una criba* los conceptos de derecho y de economía que nos complacemos en oponer: libertad y obligación, liberalidad, generosidad, lujo —ahorro, interés, utilidad [...].[140]

Y Mauss aduce a modo de ejemplo la interpretación de los *vaygu'a*, objetos preciosos que circulan en el *kula*, entre las islas Trobriand y las restantes islas del nordeste de Nueva Guinea, objetos que analizaremos acto seguido.

Para finalizar, no es por casualidad que todas las dificultades teóricas se concentren en torno a la interpretación de la naturaleza de los objetos preciosos que circulan en los dones y cuyo modo de circulación, en ocasiones extraño a nuestros ojos, debería esclarecerse. Esos objetos son en su mayor parte cosas materiales cuyo valor no reside únicamente en la rareza de su materia prima, ya sea ésta de nácar, cobre, hueso, jade o plumas, ni tampoco en el trabajo empleado para fabricarlos y embellecerlos. Pues la elección de la materia, el trabajo que se invierte en su producción, todo ello es ciertamente de importancia, pero ésta no puede compararse con la de una realidad inmaterial que se halla presente en el objeto. Esa realidad es imaginaria y tiene por contenido ideas y símbolos que confieren al objeto una fuerza social, una fuerza que utilizan los individuos y los grupos para relacionarse entre sí, bien para entablar nuevas relaciones sociales, bien para reproducir relaciones anteriores.

El contenido imaginario e inmaterial de las cosas donadas no se reduce en ningún caso a la mera presencia del donante en la cosa donada. Por supuesto, es porque las cosas donadas «nunca se separan completamente» de su propietario por lo que arrastran consigo algo de su ser, por lo que a través de ellas se vincu-

140. Ibíd., pág. 267. La cursiva es nuestra.

lan o se comprometen las personas. Se entablan relaciones «personales», se obliga a las personas, y la cosa donada es el testimonio de tales obligaciones. Sin embargo, no podemos contentarnos con permanecer a un nivel en el que lo que obliga a donar es el hecho de que donar obliga y que ello abre inmediatamente un círculo de obligaciones mutuas en tanto que aceptar recibir supone la obligación de re-donar, de «devolver», etc. Pues si cualquiera puede elegir el donar a una persona antes que a otra, o el recibir de una mejor que de otra; en esas sociedades nadie puede —si desea continuar existiendo, es decir, reproducirse reproduciendo sus relaciones con los demás— dejar de donar y de recibir. Por tanto, tras las personas y sus relaciones existe otra realidad, social, impersonal y objetiva, que se ejerce sobre todos en todo momento, y que jamás puede interrumpirse.

Todo ello fue percibido, reconocido y expresado por Mauss en uno de los raros textos en que trató de encaminarse, más allá de los aspectos imaginarios y simbólicos de las cosas donadas, hacia una realidad objetiva que no se redujera a esas realidades imaginarias, hacia una necesidad irreductible a los datos de la conciencia subjetiva e intersubjetiva y que precisamente constituiría su fuente, explicaría la existencia de esos mismos datos. Refiriéndose al «régimen del don» en las sociedades melanesias y polinesias, Mauss escribe:

> La vida material y moral, el intercambio, funcionan de un modo desinteresado y obligatorio al mismo tiempo. Además, esta obligación se expresa de forma mítica, imaginaria o, si se quiere, simbólica y colectiva: adopta el aspecto del interés que se añade a las cosas intercambiadas: *éstas nunca se separan completamente* de quienes las intercambian; la comunión y la alianza que establecen son relativamente indisolubles. En realidad, este símbolo de la vida social —la *permanencia de la influencia* de las cosas intercambiadas— no hace sino traducir *bastante directamente* la manera en que los subgrupos de estas sociedades segmentadas, de tipo arcaico, se imbrican constantemente unos en otros, sintiendo que se deben todo.[141]

La obligación objetiva que tendrían los grupos que componen las sociedades arcaicas de intercambiar entre sí para poder subsistir tendría pues su expresión «bastante directa», aunque

141. Ibíd., pág. 194. La cursiva es nuestra.

imaginaria y simbólica (lo que a nuestro entender no es la misma cosa), en el hecho de que «las cosas intercambiadas nunca se separan completamente» de sus propietarios. Pero Mauss no nos dice nada acerca de las razones por las cuales esta obligación debería adoptar una forma mítica, excepto que eso es lo que la gente cree. Por lo demás, la obligación de que los individuos y los grupos «intercambien» para existir socialmente no es ciertamente una característica exclusiva de las sociedades segmentarias o, más generalmente, «arcaicas». Pero sobre todo, si las cosas intercambiadas en los dones tienen un alma, no son sin embargo las únicas en poseerla: los objetos sagrados tienen igualmente un alma, y más «fuerte» aún, ya que en ellos están presentes y actúan personas que son más grandes que los propios hombres, tales como los dioses, espíritus y antepasados ilustres. Ahora bien, por lo general, esas cosas sagradas que se benefician de un suplemento de alma en relación a los objetos preciosos que se donan, no se donan ni tampoco se intercambian.

Por lo tanto, Mauss debería haberse planteado la siguiente cuestión: ¿por qué, entre todos esos objetos que tienen un alma, unos, los más numerosos, pueden donarse y circular entre los individuos y los grupos «sin llegar a separarse del todo» de sus propietarios originales, sin alienarse completamente, mientras que los otros, más preciosos, más sagrados, no circulan y permanecen inmóviles en los tesoros de los clanes y las familias? Y en la medida en que esas dos categorías de objetos existen en las sociedades «segmentarias» que Mauss examinó, se debe concluir que la segmentación, la división de la sociedad en subgrupos «imbricados unos en otros» que «se deben todo», *no implica en modo alguno que se donen todo.*

A Mauss le pareció evidente que las cosas sagradas no fueran alienables, por lo que reservó todas sus investigaciones y esfuerzos a intentar comprender por qué las cosas donadas e intercambiadas no se alienaban completamente. Al concentrar su análisis en una sola categoría de objetos (y de hechos), no advirtió que ésta era indisociable de la otra, la cual era complementaria y cuya existencia resultaba necesaria, presupuesta.

Al dejar los objetos sagrados fuera de su campo de análisis, Mauss pudo crear, sin quererlo, la ilusión de que el intercambio era la esencia de la vida social. De este modo, abría una senda que prolongaría Lévi-Strauss, quien por su parte simplificó aún

más las cosas en la célebre fórmula donde reducía la sociedad a un triple intercambio de mujeres, de bienes y de palabras.

De hecho, como intentaremos mostrar más adelante, los intercambios, sean cuales fueren, no agotan el funcionamiento de una sociedad, no bastan para explicar la totalidad de lo social. Junto a las «cosas», junto a los bienes, servicios y personas que se intercambian, se encuentra todo lo que no se dona y no se vende, y que es igualmente objeto de instituciones y de prácticas específicas que constituyen un componente irreductible de la sociedad como totalidad, contribuyendo igualmente a explicar su funcionamiento como un todo.

Eso nos conduce a tomar ciertas distancias respecto a la descripción que Mauss hizo del potlatch en tanto fenómeno social total. En absoluto negamos la importancia de esa noción, que Mauss fue el primero en introducir en el campo de las ciencias sociales, lo que con justicia le valió la celebridad. Mauss distinguía dos grados, dos clases de hechos sociales totales según «se ponga en movimiento en ciertos casos la *totalidad* de la sociedad y de sus instituciones (potlatch, clanes enfrentados, tribus que se visitan,[142] etc.) y, en otros casos, solamente *un gran número de instituciones*, en particular cuando esos intercambios y esos contratos conciernen esencialmente a los individuos».[143]

Es probable que el potlatch pueda concernir a todos los grupos de la sociedad y en ese sentido comprometerla por entero en su movimiento. Es cierto que el potlatch o el *kula* son, «más que simples sistemas de instituciones divididas, por ejemplo, en religión, derecho, economía, etc., también "rasgos", sistemas sociales totales», ya que la aplicación a esos fenómenos de tales categorías analíticas los «diseca en forma de reglas de derecho, en mitos, en valores [...]» y corre el riesgo de perder de vista la unidad, «el movimiento de conjunto».[144] Pero, en cualquier caso, ni las sociedades de la costa noroeste de América ni aún menos las sociedades del nordeste de Nueva Guinea se resumen o expresan de forma plena en el potlatch o el *kula*, por mucho que esas instituciones determinen en profundidad «su economía y su moral».

142. Ejemplo de «prestaciones totales» no agonísticas.

143. Ibíd., pág. 274. La cursiva es nuestra. Sobre la noción de fenómeno social total, véanse también las páginas 141 y 204.

144. Ibíd., pág. 275.

No obstante, lo que Mauss observó con claridad fue que, una vez desencadenada la lógica del potlatch, una vez se pone en marcha un sistema de dones y contradones agonísticos que integre a la mayoría de los grupos que componen una sociedad, nada parece poder detenerlo. Poco a poco, todo se convierte en un pretexto para el potlatch: la vida, el matrimonio, la muerte, etc. Cada don plantea y presupone otros dones, y éstos se suceden y engarzan en un movimiento que parece bastarse a sí mismo, sin comienzo ni fin.

Es entonces cuando, a los ojos de los miembros de esas sociedades, tanto a los de los individuos como a los de los grupos que las componen, atrapados en ese movimiento perpetuo del que no pueden escapar o salir (salvo, y eso es significativo, aquellos individuos y grupos cuyas funciones y estatus los sitúan más allá de toda competición, como por ejemplo las familias de jefes que dicen poseer un origen divino), todo sucede como si las cosas preciosas donadas y recibidas en el potlatch (y los propios potlatch) tuvieran una existencia autónoma que las hiciera circular en un movimiento sin fin, arrastrando consigo a los seres humanos, sujetos que a la sazón devendrían objetos y se encontrarían sometidos, dominados, por ese circuito de riquezas que ellos mismos habrían puesto en movimiento.

Tales procesos no tienen nada de excepcional. Cosas similares suceden en nuestras sociedades mercantiles o capitalistas, donde la riqueza consiste principalmente en un signo monetario y donde el dinero acumulado es siempre el producto, en última instancia, de la producción, seguida de la venta y de la compra de todo tipo de mercancías. Poco importa que éstas sean materiales o inmateriales, que incluyan los medios de producción, de consumo o de destrucción, la subsistencia o la fuerza de trabajo de las personas, los servicios de un sacerdote o los de una prostituta; la realidad concreta y particular de cada mercancía sólo importa en la medida en que su uso sirve de soporte de un valor de cambio y en tanto éste se metamorfosea en dinero que a su vez produce dinero, en capital.

En nuestras sociedades observamos igualmente a diario fenómenos del mismo tipo. Una vez se pone en marcha en la historia la maquinaria que hace posible y necesaria la acumulación de capital, la transformación permanente de las mercancías y del dinero en capital y a la inversa, ya no es posible que se interrumpa durante mucho tiempo, y aún menos definitivamente, la

circulación de mercancías y de dinero. El sistema se reproduce «por sí mismo». Así pues, todo ocurre como si el dinero circulase espontáneamente, engendrando capitales y mercancías que producirán a su vez más mercancías y capitales. Como señaló Sraffa, nos hallamos «en un mundo en el que las mercancías producen mercancías por medio de mercancías».[145] Sin duda, Marx escribió cosas definitivas sobre el «todo ocurre como». Pero ambos mundos, el de los dones y el de las mercancías, son ciertamente comparables. El fetichismo de los objetos de los dones se corresponde con el fetichismo de las mercancías, y el fetichismo de los objetos sagrados se corresponde con el del dinero que actúa como capital, como valor dotado del poder de engendrar por sí mismo valor, como dinero capaz de engendrar más dinero. En eso consiste la mitología del capital.

No obstante, podemos proseguir esa comparación y examinar las diferentes formas de conciencia que existen en una economía dominada por el intercambio de dones y en una economía dominada por el mercado donde la fuerza de trabajo intelectual y manual es en sí misma una mercancía.[146] En las sociedades dominadas por la obligación de donar (y, en el caso de las sociedades con potlatch, por la obligación de librarse a una competición en el terreno de los dones), las cosas parecen finalmente ocupar el lugar de las personas, y los objetos parecen comportarse como sujetos. En cambio, en las sociedades dominadas por la obligación de vender y de ganar dinero, de la ganancia, son las personas las que, al competir en la venta de bienes y de servicios, son hasta cierto punto tratadas como cosas. Pero en ambos casos ha entrado en funcionamiento un proceso idéntico, en ambos casos se han ocultado, desapareciendo de su conciencia, las relaciones reales que los hombres mantienen con los objetos que producen e intercambian (o guardan), mientras otras fuerzas, otros acto-

145. Pietro Sraffa, *Production of Commodities by Means of Commodities: Prelude to a Critique of Economic Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1960 (trad. cast.: *Producción de Mercancías por medio de Mercancías. Preludio a una Crítica de la Teoría Económica*, Barcelona, Oikos-Tau, 1966 [n. del t.]).

146. A diferencia de Marilyn Strathern (*The Gender of the Gift*, Berkeley, University of California Press, 1988), pensamos que las relaciones mercantiles coexisten desde hace siglos con los intercambios de dones en las sociedades analizadas por Mauss, y a la inversa, que el don continúa siendo ampliamente practicado en las economías de mercado. No transformamos en una oposición «de esencia» a las sociedades melanesias por un lado, que serían sociedades de «don», y a la sociedad occidental por otro, que sería una sociedad de «mercancías»

res (esta vez imaginarios) ocupaban su lugar, sustituyendo a los seres humanos en quienes tienen su origen.

Poco importa que las cosas sagradas que no se donan o los objetos preciosos que se donan parezcan habitados por un espíritu que los hace moverse, o que las mercancías tengan un valor de cambio, un precio cuyas fluctuaciones se escapan de la conciencia y el control de las personas que las producen o consumen; en ambos casos, nos hallamos en presencia de universos producidos por el hombre que sin embargo se desgajan de él y se pueblan de dobles fantasmáticos de sí mismo, dobles que a menudo le son benévolos y acuden en su ayuda, o que también a menudo lo aplastan, pero que, en cualquier caso, lo dominan siempre.

Aunque volveremos a ello en la conclusión, hemos mostrado en otro lugar[147] que esta producción de seres fantasmáticos que dominan a los humanos se halla en el origen lejano de las clases y las castas, y que además explica por qué las personas aceptan trabajar o compartir los productos de su trabajo con otras que parecen más próximas que ellas de los dioses, de los espíritus que traen la abundancia o la desgracia, de los sacerdotes, o de los jefes amigos o parientes de los dioses. En las sociedades donde dominan las relaciones personales, tales relaciones no son más transparentes de lo que lo son las relaciones impersonales en las sociedades mercantiles y burocrático-estatales descritas por Max Weber. Simplemente, su opacidad es diferente, pues entre los individuos y los grupos se intercalan sin cesar esos seres que pueblan sus creencias: los dioses, espíritus y antepasados, benévolos o agresivos, tutelares o caníbales, seres a los que hay que dirigir continuamente plegarias y realizar ofrendas o incluso sacrificios. Para un antropólogo, resulta difícil creer que, en las sociedades donde las relaciones entre los individuos y entre los grupos son de persona a persona y donde una gran parte de los intercambios no son mercantiles, esas relaciones estén menos mistificadas y sean más «transparentes» por el mero hecho de ser personales. Sin embargo, eso es precisamente lo que Marx sugirió en repetidas ocasiones en *El Capital*.[148] No le seguiremos en este punto.

Volvamos una vez más al contenido imaginario y simbólico

147. Maurice Godelier, *L'Idéel et le Matériel*, París, Fayard, 1984 (trad. cast.: *Lo Ideal y lo Material*, Madrid, Taurus, 1989 [n. del t.]).

148. Jean Lojkine («Mauss et l'"Essai sur le don"», art. cit., págs. 153-154) es

de las cosas donadas, de los objetos de don y de contradón. Para que «todo marche», es preciso que haya en la cosa donada algo más que un simple don de uno mismo a otro. Es preciso que contenga alguna cosa que aparezca tanto ante el donante como ante el primer donatario, y luego ante todos los que la reciban más tarde; es preciso que aparezca, por tanto, ante todos los miembros de la sociedad —que deben compartir, pues, de antemano esa representación— como un medio cuya posesión, aunque temporal, es necesaria para seguir existiendo, para producir o reproducir las relaciones sociales que permiten que los individuos y los grupos (clanes, familias, hermandades, sociedades secretas, etc.) continúen formando parte de la sociedad. Por lo tanto, es preciso —algo que el propio Mauss había presentido y sugerido sin llegar a analizarlo con detalle— que la cosa donada contenga algo más que la «permanencia de la influencia», algo más que la presencia de aquel que la ha donado. Es preciso que contenga *además* alguna cosa que a *todos* los miembros de la sociedad les parece indispensable para su existencia, y que debe *circular entre ellos* para que todos y cada uno puedan seguir existiendo.

Ahora bien, esa otra cosa que deben tener los objetos donados éstos la comparten con los objetos sagrados que no circulan. Mauss llamó alma, espíritu, fuente de riqueza y de abundancia, de vida en fin, a esa otra cosa. Por tanto es aquí donde se plantea el problema. ¿Cómo interpretar los dones preciosos que circulan al tiempo que reconocemos su parentesco con los objetos sagrados que, por su parte, no son puestos en circulación? Dedicaremos a este punto la debida atención en la segunda parte de la obra, por lo que ahora bastará con presentar nuestra hipótesis.

Los objetos preciosos que circulan en los intercambios de dones sólo pueden hacerlo en tanto se trata de dobles sustitutos, sustitutos a la vez de los objetos sagrados y de los seres humanos.

---

igualmente uno de los pocos que ha señalado que la reciprocidad «no mercantil» no significaba transparencia, y que existía un «fetichismo no mercantil» del cual el potlatch es un perfecto ejemplo. Jean Lojkine muestra claramente que Marx no supo ver eso cuando escribió: «Cada sujeto sabe perfectamente, sin tener que recurrir a un Adam Smith, que gasta una cantidad determinada de su fuerza de trabajo al servicio de su señor. El diezmo que proporciona al sacerdote resulta más tangible que la bendición de éste». Y Lojkine añade: «¿Cómo explicar entonces la fuerza de la religión [...] o el carácter sagrado del poder de la realeza?».

Son inalienables como los objetos sagrados, pero a diferencia de éstos, que no circulan, ellos sí lo hacen. No solamente en los potlatch, en los intercambios (competitivos) de riquezas contra riquezas, sino igualmente con ocasión de matrimonios, fallecimientos o iniciaciones, donde funcionan como sustitutos de seres humanos a los que «compensan» por una vida (matrimonio) o bien por una muerte (la de un guerrero aliado o, incluso, la de un enemigo muerto en el campo de batalla).

Sustitutos de las cosas sagradas y de los seres sobrenaturales que en ellas viven o en ellas se hallan presentes, los objetos preciosos son igualmente sustitutos de los seres humanos, de su sustancia, de sus huesos, de su carne, de sus atributos, de sus títulos, de sus rangos y de sus posesiones materiales e inmateriales. Por esa razón pueden *ocupar el lugar* de los hombres y de las cosas en todas las circunstancias en las que resulte necesario *desplazarlos* o *reemplazarlos* para producir nuevas relaciones sociales (de poder, de parentesco, de iniciación, etc.) entre los individuos y entre los grupos, o más simplemente, para reproducir, prolongar o conservar relaciones anteriores. Esta doble naturaleza de los objetos preciosos los convierte en objetos difíciles de definir y por tanto de pensar en un mundo donde las cosas se han separado de las personas. Asimismo, esa doble naturaleza nos permite comprender por qué esos objetos funcionaban como monedas sin serlo plenamente, así como el hecho de que a menudo se convirtieran en monedas despojándose de una gran parte de sus antiguas funciones y transformándose en instrumento impersonal del desarrollo de relaciones mercantiles impersonales, en un instrumento que no circula más que estampillado, acuñado con el sello de la institución que representa a la comunidad como un todo, y que es la fuente del poder y de la ley, a saber, el Estado.[149]

149. La moneda, en cierto modo, es un sustituto a la vez de los objetos sagrados y de los objetos preciosos que en sí mismos son, originariamente, sustitutos de los dioses en el primer caso y de los hombres en el segundo. El juego de sustituciones puede prolongarse más lejos aún. Un ejemplo notable lo proporcionan las monedas de ofrenda en la religión china, papeles impresos al modo de las monedas y que son quemados en recipientes rituales en el interior de la casa, como ofrenda a las divinidades protectoras. Las monedas de ofrenda se dividen en moneda de oro (quemada para las divinidades celestes) y moneda de plata (quemada para los espíritus nefastos y los manes que residen en el infierno). Los simples creyentes utilizan esas monedas por su propia iniciativa. Por otra parte, existen las

El lector habrá entendido por qué le ha sido preciso aceptar ciertos rodeos para comprender los análisis que Mauss consagró al potlatch. En nuestra opinión, no se trataba únicamente de resaltar la riqueza profunda de un texto complejo, saturado de hechos importantes disimulados en las notas, de un texto que se abría sin cesar a nuevas cuestiones, sino de comprender previamente que el potlatch es el hecho etnográfico que Mauss colocó en primer plano, aún más que el propio *kula*, ese otro hecho etnográfico que privilegió igualmente. En la medida en que le pareció que el potlatch era la forma a la vez extrema y suprema de las prestaciones totales, lo convirtió en el punto de partida de su examen del *kula* y de otros hechos parecidos, y por esa misma razón se volvió de inmediato hacia la historia antigua para intentar reinterpretar los derechos y las economías antiguas de Europa, esforzándose por remontarse hasta «el más antiguo derecho romano»,[150] antes de que en dicho derecho apareciese el principio de la distinción entre derechos personales y derechos reales.[151]

Y es por la misma razón que Mauss emprendió su análisis del derecho céltico y del derecho germánico, el cual se mantendrá vivo en el seno del campesinado a lo largo de la época feudal, pues, para Mauss, «la civilización germánica [...], en épocas más antiguas, había desarrollado el sistema del potlatch, pero especialmente el sistema de los dones».[152] Igualmente, se interesó por el antiguo derecho hindú, porque a sus ojos «la India antigua, inmediatamente después de la colonización aria, era un país de potlatch en un doble sentido».[153] En un doble sentido en la medida en que los arios conocían, según Mauss, el potlatch con anterioridad a su llegada a la India, y en tanto los dos grandes grupos de tribus que formaban el substrato de la po-

---

«monedas de tesorería» y las «monedas para resolver las crisis». Su uso requiere de especialistas. Estas monedas han sido objeto de un estudio notable por parte de Hou (Ching-Lang) (*Monnaies d'offrande et la notion de trésorerie dans la religion chinoise*, París, PUF-Maisonneuve, 1975). Tras esas prácticas, se halla la idea de un capital de vida y de suerte por el que el individuo se encuentra en deuda, desde su nacimiento, con la tesorería, suerte de banco con dos cuentas, una celeste y otra infernal, que administra las relaciones de los humanos con los espíritus y los dioses. Volveremos sobre este tema en la conclusión de esta obra, cuando hagamos alusión al Rig Veda y a la noción de deuda de vida en la India.

150. Marcel Mauss, «Essai sur le don», art. cit., pág. 238.

151. Ibíd., pág. 229.

152. Ibíd., pág. 251.

153. Ibíd., pág. 241.

blación autóctona (las tribus tibeto-birmanas y las tribus munda) lo conocían igualmente.

Siendo así el potlatch el paradigma central de la obra, es también el lugar en el que se concentraron las dificultades teóricas. Era en el potlatch donde mejor podían percibirse, actualizadas, la fuerza y los límites del enfoque de Mauss y de sus conceptos. Ahora bien, nos parecía que todo pivotaba en torno a la interpretación de la naturaleza de los objetos preciosos que circulan en los dones, y que el bloqueo se debía al hecho de que Mauss no intentó comparar y analizar en un mismo marco teórico los objetos sagrados que no circulan y los objetos preciosos que sí lo hacen. Esta crítica no pretende negar una obra inmensa; en realidad, sólo intenta construirla, sin disolverla por acción de las mismas críticas, para reconstruirla y completarla, tomando las mismas direcciones cuando resulta posible, o bien desplazando los problemas para abrir nuevas vías que permitan proseguir el avance.

Sin embargo, no podemos dar por finalizada la discusión sobre el potlatch sin mencionar dos críticas que se han dirigido a Mauss. Si una nos parece fundada, la otra nos lo parece un poco menos. La primera reprocha al sabio no haber prestado la suficiente atención a la existencia de elementos de explotación en las relaciones entre la aristocracia, la nobleza de los clanes y la masa de gente común. Mauss emplea el término «feudal» para designar ese tipo de sociedad; habla de «príncipes», de «vasallos» y de «propietarios».[154] Evoca incluso en otro lugar las «clases feudales», precisando sin embargo (lo que apenas corresponde al feudalismo occidental) que éstas se veían «recortadas por los clanes y fratrías».[155] Se refiere incluso a un potlatch «de clase a clase», pero no lo vuelve a mencionar en ninguna otra ocasión. Ciertamente, Mauss no fue el único que recurrió al vocabulario del feudalismo occidental para describir sociedades exóticas en las que reinan aristocracias. Este eurocentrismo era compartido por todo tipo de autores, que para ello invocaban tanto al marxismo como a una visión más clásica de la historia. Pero no es una cuestión de vocabulario lo que se le reprocha a Mauss, sino el hecho de que no dijera nada de las deducciones en el trabajo, en los bienes de subsistencia y en los bienes pre-

154. Ibíd., pág. 269.
155. Ibíd., pág. 208, nota 3.

ciosos que los jefes de clan practicaban sobre los miembros de los linajes no nobles que se hallaban en la base. Sin embargo, ¿de dónde provenían esos jefes y esa aristocracia? Parece que se era noble o jefe en razón de la posición genealógica del linaje en el seno del clan. Por ejemplo, el jefe pertenecía al linaje de los descendientes directos del hijo primogénito del antepasado fundador del clan. Los restantes linajes, a pesar de sus vínculos de parentesco con el del jefe, componían la masa de los plebeyos. Era el jefe quien donaba el potlatch en nombre del clan y quien deducía a la vez los alimentos para los festines y los bienes preciosos que donaba a los jefes de los clanes invitados.

Pero en esas sociedades, junto a la masa de plebeyos, había también esclavos, de los que Mauss apenas habla tampoco. Simplemente, hace diversas alusiones al hecho de que, entre los tlingit, el valor de los cobres se cifraba en un número determinado de esclavos,[156] que a veces se sacrificaban esclavos en los potlatch[157] o, en fin, que se donaban potlatch para comprar un pariente hecho prisionero y evitarle la esclavitud, restableciendo así el «nombre» de la familia.[158] En suma, en esas sociedades existían relaciones de dominación y de explotación que fueron señaladas por numerosos autores.[159] Nos parece que el silencio de Mauss se explica bastante bien si recordamos la conclusión general de su ensayo.

Por una parte, Mauss confiesa ahí que no ha tenido el tiempo de «intentar dar cuenta de los detalles morfológicos de todos los hechos indicados»,[160] lo que significa que no pudo captar el funcionamiento interno de los grupos que se libraban al potlatch. Pero, por otra parte, Mauss insiste en la idea de que la sociedad occidental del siglo xx, aunque deba adoptar principios nuevos para desarrollarse, retorne también a principios antiguos y, especialmente, a «costumbres del *gasto noble*».[161] ¿Qué significa para Mauss la nobleza de un gasto? Se trata de un gasto realizado por nobles que sin embargo obedece a una noción de interés y de utilidad que

156. Ibíd., pág. 223, nota 3.
157. Ibíd., ESD, pág. 167.
158. Ibíd., pág. 207, nota 3.
159. Por ejemplo, Alain Testart, *Les Chasseurs-Cueilleurs ou l'origine des inégalités*, París, Société d'Ethnographie, 1982.
160. Marcel Mauss, «Essai sur le don», art. cit., pág. 277.
161. Ibíd., pág. 262. La cursiva es del propio Mauss.

> no se nos presenta a nosotros tal como funciona realmente. Si algún motivo equivalente anima a jefes trobriandeses o americanos [...] o animaba en otro tiempo a generosos hindúes, o a nobles germanos y celtas en sus dones y sus gastos, no se trata de la fría razón del mercader, el banquero y el capitalista [...] se atesora pero para gastar, para «obligar», para disponer de «hombres ligios». Se intercambia, pero sobre todo cosas de lujo [...] o cosas que se consumen inmediatamente, como festines.[162]

Y se comprende la intención de Mauss, cuando leemos de su pluma la siguiente descripción del hombre rico occidental:

> Sus gastos en lujo, en arte, en locuras, en sirvientes, ¿no lo hacen acaso parecerse a los nobles de otro tiempo, o a los jefes bárbaros cuyas costumbres hemos descrito?[163]

En nuestra opinión, fue ese deseo de ver «de nuevo cómo los ricos, ya sea voluntariamente o por la fuerza, se vuelven a considerar como una suerte de tesoreros de sus conciudadanos»,[164] lo que constituyó un obstáculo para un examen más preciso de las relaciones que existían entre las «clases feudales» de las sociedades del Noroeste americano y la masa de los plebeyos.

El segundo reproche que se le ha hecho a Mauss es el de no haber tenido realmente clara conciencia del carácter atípico del potlatch que Boas ya había observado a principios de siglo, un potlatch «enloquecido» y cada vez más agresivo como resultado de los trastornos que la presencia y las presiones de los europeos habían provocado en la sociedad india de la Costa Noroeste.

La hipótesis de que el potlatch que Boas observó se hallaba profundamente alterado la habían anticipado hace tiempo etnólogos como Barnett[165] o, antes que él, Curtis, y hoy día parece confirmada en todos sus puntos.

Resumamos brevemente los trastornos que conocieron tales sociedades, y en particular los kwakiutl. Sus primeros contactos con los europeos se remontan a finales del siglo XVIII, hacia 1780. En aquella época, los kwakiutl estaban formados por una

162. Ibíd., pág. 270.
163. Ibíd., pág. 272.
164. Ibíd., pág. 262.
165. Homer G. Barnett, «The nature of the potlatch», en *American Anthropologist*, nº 40 (1938), págs. 349-358.

veintena de tribus que vivían de la pesca, la caza y la recolección. Su economía y su tecnología se caracterizaban por un muy alto grado de productividad. Cada tribu se agrupaba durante el invierno en una aldea dividida en distritos, cada uno habitado por un *numaym*, un grupo de parentesco que Boas llama con reservas «clan», pero que recuerda mejor a eso que Lévi-Strauss pronto denominaría «casas».[166] Cada *numaym* era a la vez una unidad residencial, económica y política, puesto que el grupo poseía en común derechos sobre parajes de pesca, caza y recolección y poseía riquezas inmateriales tales como blasones, rangos, etc. En el interior del *numaym*, determinados linajes eran considerados nobles y eran ellos quienes representaban a su clan en los potlatch.

En el curso del siglo XIX, tres series de hechos transformaron la estructura de esas sociedades. La población descendió bruscamente en un 75% como consecuencia de la introducción de nuevas enfermedades y epidemias. Se pasó de una economía de caza y de pesca (que permitía la acumulación de excedentes muy importantes) a una economía colonial, de tráfico, que indujo a la importación de grandes cantidades de bienes manufacturados. Sobre esta base, se formó una clase de nuevos ricos que contestaron el rango y el poder de los jefes tradicionales. Por último, los europeos pusieron fin a las guerras tribales, prohibieron la captura y la venta de esclavos, y la sociedad se encontró con numerosos títulos y rangos vacantes, así como con una multiplicación de nuevos ricos que, gracias a sus riquezas, pudieron presentarse en la arena del potlatch, de la que tradicionalmente habían sido excluidos.

Antes de que se produjeran esos trastornos, el potlatch parece haber tenido por objeto sobre todo validar la transmisión pública de rangos y privilegios previamente adquiridos. Un jefe que quisiera transmitir su rango a su hijo invitaba a los jefes de los restantes *numaym* de la tribu y procedía a una distribución pública de bienes preciosos y de bienes de subsistencia cuya aceptación por parte de los demás jefes equivalía al reconocimiento

166. De hecho, un autor como Kirchoff ya esbozó un modelo de ese tipo de organización social, comparándolo con los grupos de parentesco de los reinos polinesios, los *kainga*. El artículo de Marie Mauzé, «Boas, les Kwakiutl et le potlatch: éléments pour une réévaluation», en *L'Homme*, XXVI, nº 4 (oct.-dic. 1986), resume con claridad lo que sabemos de su organización social.

público de la transmisión de dicho título. En aquella época, por tanto, los potlatch se practicaban sobre todo en el interior de una misma tribu. Ciertamente, en ocasiones se producía una competición entre dos o tres candidatos a un mismo título o a una misma función, y los potlatch de dones y contradones constituían entonces el medio para elegir entre los candidatos. Pero el potlatch tenía un carácter mucho menos antagonista, e incluso parece que las posiciones más prestigiosas de la época precolonial se transmitían al margen del potlatch (lo que el propio Mauss señaló, por otra parte).

Es a finales del siglo XIX cuando las estructuras bascularon y los potlatch, en lugar de servir principalmente para validar posiciones adquiridas, se convirtieron en un modo sistemático de acceso a nuevas posiciones. Y eso en el contexto de un gran número de posiciones vacantes y del aumento de poder de los nuevos ricos. Según Marie Mauzé, esas alteraciones del potlatch tomaron dos direcciones. En primer lugar, una individualización cada vez más acentuada: los nuevos ricos, ayudados por su familia y por algunos deudores, se embarcaban en el potlatch cuando en otro tiempo éste era cosa de un jefe que se apoyaba en todo su clan, tanto en los nobles como en los plebeyos. En segundo lugar, una radicalización de la competición enfrentaba a tribus enteras en un contexto en el que la guerra estaba prohibida. Se establecía entre las tribus una nueva jerarquía fundada en la riqueza, al mismo tiempo que se creaba una sociedad, llamada del «orden de las águilas», que reagrupaba a «los que se debía servir en primer lugar», y donde se encontraron reunidos a la vez los antiguos jefes y los nuevos ricos.

Ése es el contexto en el que el potlatch se desbocó hasta enloquecer (y fue precisamente esa locura del potlatch la que fascinó a Georges Bataille).[167] Los europeos, misioneros o agentes del gobierno, se sublevaron rápidamente ante esas competiciones de dones que consideraban excesivas, una suerte de dilapidaciones incontroladas. En 1884, el potlatch fue prohibido por una ley que se presentó como una enmienda a la *Indian Act* de 1876.[168] Y en ese contexto de críticas y de acusaciones vertidas por los eu-

167. Georges Bataille, *La Part Maudite*, París, Minuit, 1967 (trad. cast.: *La Parte Maldita*, Barcelona, Icaria, 1987 [n. del t.]).

168. Marie Mauzé, «La loi antipotlatch chez les kwagul», en *Bulletin de l'Amérique indienne*, nº 29 (1983), págs. 3-5, 9-11, 30-31.

ropeos contra el potlatch, Boas, para convencerles de que el potlatch no era una costumbre irracional, escribió su célebre texto citado y enmendado por Mauss; Boas quería explicar que los indios actuaban como los blancos, invirtiendo su capital para que rindiese beneficios y asegurarse así el futuro de sus hijos. Se trataba de travestir, por buenos motivos, el funcionamiento del potlatch. Al parecer, en la lengua kwakiutl existían dos términos diferentes para designar los dones. El término *yaqwa* designaba intercambios de dones prácticamente equivalentes, y el término *p'asa* significaba alguna cosa como «donar, pero aplastando, destruyendo el nombre de un rival, del donatario». Así pues, los trastornos del siglo XIX habrían conducido a multiplicar cada vez más los dones *p'asa* en relación a los dones *yaqwa*.

Por lo tanto, Mauss no habría tenido en cuenta en sus análisis del potlatch todo este contexto histórico. Y, al anteponer el carácter agonístico del potlatch, habría privilegiado una forma históricamente tardía y patológica de dicha institución. Sin embargo, Mauss no ignoraba la irrupción masiva de bienes europeos en los potlatch. Lo vemos tomarse la molestia de copiar al detalle el valor del famoso cobre *lesaxalayo*, perteneciente al «príncipe» Laqwagila, para añadir simplemente como comentario que Boas había «entendido perfectamente cómo cada cobre aumenta de valor con la serie de los potlatch», pero no sorprendiéndose de la cantidad enorme de bienes manufacturados europeos (fonógrafos, máquinas de coser, mantas de lana) que figuran en la lista ni, por tanto, del valor que éstos representan en dólares.[169]

De hecho, parece que Mauss fue especialmente sensible, no a las transformaciones brutales acumuladas durante el siglo XIX, sino más bien a la continuidad del potlatch, al hecho de que, después de dos siglos de contactos con los europeos, la transferencia de riquezas entre los indios no pasara por el mercado, sino que continuase realizándose «a través de las formas solemnes del potlatch».[170] En otro orden de cosas, Mauss insis-

169. Marcel Mauss, «Essai sur le don», art. cit., pág. 223, nota 3: «M. Boas ha analizado perfectamente el modo en que cada cobre aumenta de valor con la serie de los potlatch; así, nos dice, el valor actual del cobre *lesaxalayo* era hacia 1906-1910: 9.000 mantas de lana, de un valor de 4 dólares cada una, 50 canoas, 6.000 mantas de botones, 260 brazaletes de plata, 60 brazaletes de oro, 70 pendientes de oro, 40 máquinas de coser, 25 fonógrafos, 50 máscaras».

170. Ibíd., pág. 194: «Incluso tras un largo contacto con los europeos —con los rusos a partir del siglo XVIII y con los tramperos canadienses franceses a partir

te en numerosas ocasiones en el hecho de que los documentos más antiguos son aún los más valiosos para reconstituir la lógica del potlatch, lo que no hace sino abundar en la dirección emprendida por los comentadores actuales. El propio Mauss llegó incluso a sugerir que, en sus formas antiguas, el potlatch era probablemente menos agonístico y se hallaba más próximo a la lógica de las prestaciones totales, es decir, a un intercambio de dones equivalentes, que en la época de Boas.[171] Manifiestamente, esta observación se le ha escapado a la mayor parte de comentadores, que por el contrario critica a Mauss el haber aceptado con demasiada facilidad la interpretación del potlatch presentada por Boas.

Estos mismos problemas volveremos a encontrar en el análisis del segundo ejemplo etnográfico de potlatch que Mauss privilegia, el *kula* que practican las sociedades del nordeste de Papuasia-Nueva Guinea.

El kula *(un ejemplo melanesio de potlatch según Mauss)*

Examinemos ahora, aunque con mucha más rapidez, el segundo gran ejemplo etnográfico sobre el que Mauss edificó su teoría: el *kula* melanesio. «El *kula*, escribe Mauss, es una suerte de gran potlatch»,[172] un «sistema de comercio intertribal e intratribal»[173] que asocia a un gran número de sociedades de las islas del nordeste de Nueva Guinea. En 1925, Mauss tenía conocimiento desde hacía ya varios años de las primeras publicaciones de Malinowski, pero se apoya ante todo en la primera gran obra de este último, *Argonauts of the Western Pacific*, que se había publicado en 1922 en Londres. Mauss la había leído in-

del siglo XIX—, no parece que ninguna de las considerables transferencias de riquezas que se operan de modo constante se hagan más que a través de las formas solemnes del potlatch».

171. Ibíd., pág. 213: «Al menos en países de fratrías [...] entre los haïda y tlingit, quedan importantes vestigios de la antigua prestación total [...] se intercambian presentes con cualquier pretexto, por cada servicio, y todo se devuelve ulteriormente, o incluso al momento, para redistribuirse inmediatamente [...] los anteriores autores no describen el potlatch en otros términos, de tal modo que uno se puede preguntar si se trata de una institución distinta».

172. Ibíd., pág. 176.

173. Ibíd., pág. 175.

mediatamente y, en el «Essai», no escatima su admiración por el autor. Ese libro, indiscutiblemente «uno de los mejores en sociología descriptiva», trata «precisamente del objeto que nos interesa».[174] Mauss no vacila en escribir que «en el estado actual de las observaciones, de nuestros conocimientos históricos, jurídicos y económicos, sería difícil hallar una práctica del don-intercambio más neta, completa y consciente y, por otra parte, mejor comprendida por el observador que la registra, que la que el Sr. Malinowski ha encontrado en las Trobriand».[175] Su libro «muestra la superioridad de la observación de un verdadero sociólogo».[176]

Esta admiración por el trabajo de campo de Malinowski y por los esfuerzos desplegados por éste, en un plano teórico más general, para «hacer estallar las doctrinas corrientes sobre la economía "primitiva"», «también llamada "natural"»,[177] es decir, sin intercambio mercantil, sin moneda, etc., no impidió a Mauss, que desde hacía varios años había acumulado y comparado datos sobre los intercambios de dones en decenas de sociedades, exóticas o antiguas, escribir lo siguiente: «El Sr. Malinowski exagera sin embargo la novedad de los hechos que describe. El *kula* no es en el fondo más que un potlatch intertribal de un tipo bastante común en Melanesia».[178] ¿Cómo interpretó Mauss los datos recopilados y analizados por Malinowski en el curso de una estancia de varios años en Kiriwina, en las islas Trobriand?

Los trobriandeses, dice Mauss, «hoy día ricos pescadores de perlas y, antes de la llegada de los europeos, ricos fabricantes de cerámicas, de monedas de concha, de hachas de piedra y de cosas preciosas [...] han sido siempre buenos comerciantes y navegantes intrépidos».[179] Mauss es consciente de la antigüedad de la institución del *kula*, y no ignora las transformaciones que ha sufrido a causa de la introducción de la industria perlera de los europeos. Es igualmente consciente de que los intercambios

174. Ibíd.
175. Ibíd., pág. 185.
176. Ibíd., pág. 185, nota 2. Por otra parte, Mauss hace extensivo ese homenaje a Thurnwald, que había trabajado entre los banaro de Nueva Guinea y entre los buin de las islas Salomón.
177. Ibíd., pág. 266.
178. Ibíd., pág. 175.
179. Ibíd., pág. 176.

kula coexisten con todo un conjunto de intercambios ligados al matrimonio, a los funerales y a las iniciaciones, de los que advierte que «la descripción está ausente en Malinowski», lo que, según su opinión, hace que su propia síntesis «no pueda ser sino provisoria».[180] Veremos más adelante que en las islas Trobriand el *kula* funcionaba (y aún funciona) de forma muy particular, separado de hecho de los intercambios de dones y de contradones ligados a los matrimonios, a los funerales y a las iniciaciones. Así pues, el *kula* que Malinowski describió, y que inspiró a Mauss, es más bien una excepción y no la regla entre las sociedades del *kula-ring*, del anillo *kula*.

He aquí cómo Mauss describe el *kula*: «El comercio *kula* es de carácter noble. Parece reservado a los jefes» y «se ejerce de una forma noble, en apariencia puramente desinteresada y modesta».[181] Si tenemos presente nuestro análisis del potlatch, se comprende que Mauss viera rápidamente semejanzas entre el *kula* y el potlatch: intercambios practicados por jefes, intercambios en apariencia desinteresados pero al servicio de la reputación de los donantes, intercambios en los que reina la rivalidad entre individuos que ansían recibir el mismo objeto precioso en forma de don, actos de donación que, como en el potlatch, «presentan formas muy solemnes».[182]

Mauss señala a continuación que el potlatch forma parte de un vasto sistema de prestaciones y contraprestaciones del que tal vez no sea sino «el punto culminante, un momento, el más solemne».[183] Siguiendo a Malinowski, cita los intercambios de mercancías (*gimwali*) y los trueques entre aquellas tribus que son objeto de un «regateo [...] indigno del *kula*».[184] Asimismo, menciona los *sagali*, grandes redistribuciones de alimentos realizadas con ocasión de la botadura de una nueva embarcación o de la construcción de una nueva casa. Pero no se detiene demasiado tiempo en ello. Sólo le interesa el *kula*, y dentro de éste, aunque reconozca que en dicha forma de intercambio circulan diversos tipos de objetos, Mauss se fija particularmente en los movimientos de los *vaygu'a*, brazaletes y collares de conchas,

180. Ibíd., pág. 175.
181. Ibíd., pág. 176.
182. Ibíd., pág. 177.
183. Ibíd., pág. 185.
184. Ibíd., pág. 177.

porque en su opinión son «los objetos esenciales de esos intercambios-donaciones».[185] Resume su principio como sigue: los brazaletes (*mwali*) circulan de Oeste a Este, y los collares (*soulava*) de Este a Oeste.[186] La originalidad del juego consiste en que un brazalete no puede jamás intercambiarse por un brazalete, ni un collar por un collar. Un brazalete puede, en cambio, intercambiarse por un collar y viceversa, a condición de que ambos sean de igual rango y de valor equivalente.

Mauss no utiliza el término «rango», sino el de «valor». Ahora bien, ambos términos son necesarios para describir la naturaleza de esos objetos. Pues —y eso se soslayó tanto en el análisis de Malinowski como en el de Mauss— en un principio el *vaygu'a* se fabricó y luego se intercambió por otros bienes (cerdos, etc.), y hoy día por moneda. Así pues, cada brazalete o collar tiene al principio un valor de cambio, y cuando penetra en el *kula*, viene a asumir un cierto rango en la jerarquía de los bienes *kula*. En el seno de dicha jerarquía, los brazaletes y los collares, objetos elaborados con conchas, son por lo general de un rango superior a los cerdos o a las espátulas de betel esculpidas, y los propios objetos de concha se jerarquizan a su vez en rangos distintos. Por ejemplo, diez conchas pequeñas no pueden intercambiarse por una grande, y aún menos por una gran concha que ya haya circulado durante una generación por las rutas del *kula*, posea un nombre y esté cargada de todas las identidades de los que la han poseído.

Una vez realizada esta observación, ¿cómo describe Mauss los *vaygu'a*? De nuevo, planea la sombra del potlatch. «Los *vaygu'a* no son cosas indiferentes, no se trata de simples piezas de moneda. Cada uno, al menos los más caros y codiciados [...] tiene un nombre, una personalidad, una historia, incluso una leyenda».[187] En otro lugar Mauss precisa que esos objetos tienen además un sexo; los brazaletes son de sexo femenino, los collares, de sexo masculino. Todo el movimiento del *kula* se presenta como la búsqueda, por parte de un objeto sexuado, de un cónyuge del sexo opuesto, y su encuentro se representa en el imaginario de los trobriandeses como el equivalente de un ma-

185. Ibíd., pág. 178.

186. Al menos, según parece, en la época de Malinowski; pues hoy día es a la inversa, sin que se sepa muy bien cuándo y por qué se produjo ese cambio.

187. Ibíd., pág. 180.

trimonio. «Una expresión simbólica [del *kula*] es la del matrimonio de los *mwali*, brazaletes, símbolos femeninos, con los *soulava*, collares, símbolos masculinos, que tienden los unos hacia los otros como el macho hacia la hembra».[188]

Por todo ello, cabría esperar que los *vaygu'a* tuvieran igualmente, como los cobres del potlatch, un espíritu, un alma. «No solamente los brazaletes y los collares, sino incluso todos los bienes [...] todo lo que pertenece a los asociados está tan animado, al menos de un sentimiento si no de un alma personal, que les permite tomar parte en el contrato».[189] Sin embargo, Mauss no osa ir más lejos y reconoce que «no se puede decir que sean realmente objeto de un culto, pues los trobriandeses son positivistas a su modo, aunque tampoco es posible dejar de reconocer su naturaleza eminente y sagrada».[190] Se adivina que Mauss desearía que un espíritu (como el *hau* de los maoríes) habitara los objetos del *kula* y los hiciera moverse y regresar hacia su origen. En cualquier caso, confiesa:

> El Sr. Malinowski dice no haber hallado razones míticas o de otro orden para dar sentido a esta circulación [de los *vaygu'a*]. Sería muy importante averiguarlas, pues si la razón se encontrase en una orientación determinada de esos objetos que los hiciera volver a un punto de origen, siguiendo una vía de origen mítico, el hecho sería entonces prodigiosamente idéntico al polinesio, al *hau* maorí.[191]

Tal vez Mauss no encontrara el *hau* en los objetos *kula*, pero sí supo poner en evidencia la existencia de varios puntos comunes entre la práctica del *kula* y la del potlatch. Para empezar, el hecho de que el objetivo principal de esos intercambios de dones no sea la acumulación de riquezas, sino el aumento de reputación, de prestigio, el engrandecimiento del nombre del donante. Mauss percibió además que esos dones aportaban un suplemento de riqueza a aquéllos cuya estrategia había sido co-

188. Ibíd., pág. 183. En otro lugar, Mauss cita la referencia de Malinowski a ciertos comentarios sobre el *kula* por parte de los habitantes de Dobu, quienes comparaban los brazaletes y los collares con perros que «vienen a husmear» y a «jugar cara a cara».

189. Ibíd., pág. 181.

190. Ibíd.

191. Ibíd., pág. 179.

ronada por el éxito. Pues, para tener éxito en el *kula*, es preciso solicitar asociados y que éstos nos soliciten. Hay que saber convencer, seducir, esperar, hacer esperar, agradecer, y todo ello va acompañado de regalos suplementarios que se añaden al don del *vaygu'a* principal arrojado al sistema de intercambios. En eso, el *kula* se asemeja a una suerte de potlatch; sin embargo, también lo recuerda en razón de «la extraordinaria competición»[192] que reina entre los asociados que codician un mismo objeto. Y esta rivalidad por la reputación desborda el círculo estrecho de la aldea o de la tribu de los que participan en el *kula*. «El *kula* intertribal no es sino la expresión exagerada, más solemne y dramática, de un sistema más general. Saca a la misma tribu en su totalidad del círculo estrecho de sus fronteras, aunque habitualmente, en su interior, los clanes y las aldeas están ligados por lazos del mismo género».[193]

Mauss señaló igualmente el hecho de que la circulación de los *vaygu'a* en el anillo del *kula* no puede interrumpirse nunca:

> En principio, la circulación de esos signos de riqueza es incesante e infalible. No deben conservarse durante mucho tiempo, ni debe demorarse su entrega, ni debe mostrarse resistencia a la hora de desprenderse de ellos, ni tampoco debe gratificarse con ellos a nadie más que a determinados asociados en un sentido determinado, el sentido de los brazaletes o el de los collares.[194]

Finalmente, Mauss se encuentra de nuevo enfrentado a la necesidad de definir el tipo de propiedad que, sobre el objeto que se le ha donado, tiene quien recibe un *vaygu'a*. Cuestión crucial que ya había afrontado al analizar los objetos del potlatch. Una vez más, Mauss multiplica las fórmulas aproximativas:

> Se trata ciertamente de una propiedad que se tiene sobre el regalo recibido, pero es una propiedad de un cierto tipo. Podría decirse que participa en toda suerte de principios de derecho que nosotros, los modernos, hemos aislado cuidadosamente unos de otros. Es una propiedad y una posesión, una prenda y una cosa arrendada, una cosa vendida y comprada y al mismo tiempo patentada, acreditada y fideicomisa; pues sólo se nos entrega si

192. Ibíd., pág. 186.
193. Ibíd., pág. 187.
194. Ibíd., pág. 180.

> aceptamos que otro haga uso de ella, o transmitirla a un tercero, a un asociado lejano.[195]

Las investigaciones ulteriores y los descubrimientos de Annette Weiner y de Frederick Damon en particular, han permitido responder a esta cuestión. Eso no era posible con los datos proporcionados por Malinowski, y Mauss fue consciente de ello, lo que es notable:

> Sociológicamente, lo que se expresa una vez más es una mezcla de cosas, de valores, de contratos y de hombres. Desgraciadamente, conocemos mal la regla de derecho que domina esas transacciones. O bien las gentes de Kiriwina, los informantes del Sr. Malinowski, no son conscientes de ella y la formulan incorrectamente, o bien, de resultar clara para los trobriandeses, debiera ser objeto de una nueva investigación. No poseemos sino unos pocos detalles.[196]

Palabras proféticas, puesto que eso es precisamente lo que pasaría medio siglo más tarde: en efecto, se emprendieron nuevas investigaciones a partir de 1970 y se prosiguieron luego en las restantes sociedades del *kula-ring*. Tales investigaciones permitieron descubrir esa regla, que resultó ser clara para los trobriandeses aunque se hubiera mantenido oculta al entendimiento de Malinowski y de Mauss.

Sin embargo, parece que Mauss aceptó sin demasiado entusiasmo la hipótesis de que las cosas pudieran resultar claras para los trobriandeses; en cualquier caso, les reprocha emplear «un lenguaje jurídico un poco pueril [...]. No podemos imaginarnos hasta qué punto ese vocabulario se complica debido a una extraña inaptitud para dividir y definir y a un extraño refinamiento de las nomenclaturas».[197] Ahora bien, ese es el mismo reproche que esgrimirá contra el derecho germánico, y que ya había dirigido contra el derecho de los kwakiutl, a los que critica por «la incapacidad que han demostrado para abstraer y dividir sus conceptos económicos». Ciertamente, en esta apreciación negativa de las capacidades intelectuales de los melanesios puede observarse el efecto de una cierta visión de la evolución de la

195. Ibíd., pág. 180.
196. Ibíd., pág. 184.
197. Ibíd., pág. 191.

humanidad que sitúa a los pueblos occidentales, al menos a sus élites, un paso por delante en la ruta del progreso. En todo caso, cabe precisar que esa visión de la superioridad de Occidente no parece incluir a las sociedades campesinas tradicionales de Europa que, a los ojos de Mauss, llevaban, aún en pleno siglo XIX, una vida más estrechamente local, con intercambios económicos y sociales más limitados que los que se observaban en las tribus melanesias o del sur de Asia.[198]

Pero Mauss, tras haber puesto en duda la capacidad de abstracción de los melanesios, añade esta fórmula extraña que atenúa (es decir, contradice) su prejuicio: «Por lo demás, no tenían necesidad de ello».[199] ¿Por qué reprocharles entonces la carencia de unos conceptos que les habrían resultado inútiles? Mauss se justifica avanzando una razón muy general, que proviene de una visión especulativa y discutible de la sociedad:

> En esas sociedades, ni el clan ni la familia saben disociarse ni disociar sus actos; ni siquiera los propios individuos, por influyentes y conscientes que sean, *saben comprender* que les es *preciso* oponerse los unos a los otros, y que es preciso que sepan disociar sus actos unos de otros. El jefe se confunde con su clan y éste con él: los individuos perciben su propio obrar en una sola dirección.[200]

El hecho de que, en esas sociedades, el individuo permanezca durante toda su vida como miembro de un grupo de parentesco y posea, en común con los restantes miembros de su grupo, tierra u otros recursos, no implica necesariamente que se

198. «En suma, todas las gentes de las islas, y probablemente una parte de las del Asia meridional emparentadas con ellas, conocían un mismo [?] sistema de derecho y de economía. La idea que hay que hacerse de esas tribus melanesias, aún más ricas y comerciantes que las polinesias, es pues muy diferente de la que por lo común nos hacemos. Esas gentes tienen una economía extradoméstica y un sistema de intercambio bien desarrollado, tal vez de un ritmo más intenso y precipitado que el que conocían nuestros campesinos o las aldeas pesqueras de nuestras costas hace tan sólo cien años. Poseen una vida económica que supera las fronteras de las islas y los dialectos y un comercio considerable. Ahora bien, por medio de los dones entregados y devueltos, reemplazan rigurosamente el sistema de compra y venta» (Ibíd., págs. 192-193). Lo que resulta muy interesante en este texto es la forma en que Mauss avanza la idea de que, en esas sociedades, los intercambios de dones son económicamente más importantes y dinámicos que las relaciones mercantiles que también allí tienen lugar.

199. Ibíd., pág. 193.

200. Ibíd., pág. 193.

funda con los otros y que no pueda disociarse u oponerse a ellos, pero será mejor que dejemos eso. En cualquier caso, hay un último aspecto del *kula* que Mauss señaló aunque, al igual que lo había hecho a propósito de los grandes cobres de los kwakiutl, sin otorgarle una importancia particular. Así, escribió que ciertos *vaygu'a* se sustraían a los intercambios del *kula* y se ofrecían a los dioses y los espíritus.[201] Existirían pues

> dos tipos de *vaygu'a*, los del *kula* y aquellos que Malinowski denomina por primera vez los *vaygu'a* permanentes, los que no son objeto de un intercambio obligatorio, [y que] se exponen y ofrecen a los espíritus sobre una plataforma idéntica a la del jefe.[202]

Mauss, una vez más, se encuentra frente a la existencia de dos categorías de objetos que pueden poseer una misma naturaleza (de concha), pero que, mientras unos son sagrados y constituyen la propiedad inalienable del clan o de la familia, por lo que no circulan, los otros son preciosos, son la propiedad personal de un individuo, y circulan en los intercambios ceremoniales. Y, tal como lo había hecho en el caso de los cobres de los kwakiutl, Mauss precisa nuevamente, a propósito de las conchas que son objeto de circulación, que el término «intercambio», así como el de «pago en retorno», utilizados por Malinowski, se habían usado —incluso en opinión de este último— «de forma puramente didáctica y para hacerse comprender por los europeos».[203] Por lo tanto, Mauss no puede dirigir a Malinowski el reproche de etnocentrismo que había formulado contra Boas. Sea como fuere, el hecho de que existan dos usos diferentes para los mismos objetos no parece plantear, una vez más, problema alguno para Mauss.

Antes de presentar los resultados de las investigaciones más recientes sobre el funcionamiento del *kula*, investigaciones que, como ya se ha mencionado, se han sucedido desde 1970, intentemos brevemente hacer balance del análisis que Mauss realizó a partir de los datos de Malinowski. En relación a este último, Mauss aporta una visión más vasta. En efecto, compara nume-

201. Ibíd., pág. 180.

202. Ibíd., pág. 168. Mauss hace aquí alusión al artículo de Malinowski publicado en 1917 en el *Journal of the Royal Anthropological Institute* (nº 45): «Baloma, the Spirits of the Dead in the Trobriand Islands».

203. Ibíd., pág. 176, nota 4.

rosas sociedades separadas en el espacio (América, África, Asia) y en el tiempo (Antigüedad grecolatina, civilizaciones germánicas, India védica, etc.). Asimismo, nos parece que compara justificadamente el *kula* con el potlatch; Mauss halla efectivamente en el *kula* una forma de don y de contradón animada por un espíritu de rivalidad semejante al del potlatch,[204] y cuyo fin es el engrandecimiento del individuo o de un grupo a través de ese individuo. Grandeza e interés son, en ambos casos, las dos motivaciones entremezcladas en esos intercambios.

Mauss resituó también el *kula* y sus rivalidades en un conjunto mucho más vasto de intercambios, de prestaciones en las que no reinaba necesariamente el principio de rivalidad.[205] Aún en ese aspecto, el paralelismo con el potlatch (que también se articula con dones y contradones no antagonistas) estaba plenamente justificado.

Por otra parte, Mauss advierte que los *vaygu'a* poseen, como los cobres, un nombre, una personalidad y una historia. Ciertamente, fuerza un poco los hechos para hallar un espíritu que los obligaría, al modo del *hau* de los *taonga* maoríes, a retornar a su origen. Los encuentra animados, no por un alma personal, sino más bien por «sentimientos» —lo que constituye una forma menor de alma—, sentimientos que describe como la proyección en la cosa misma de las emociones y la personalidad de quien la posee.[206] Y mientras Malinowski nunca dejó de considerar ex-

204. Mauss cita una fórmula del *kula* de la isla de Sinaketa que da cuenta de este espíritu de rivalidad: «Voy a robar mi *kula*, voy a raptar mi *kula*, voy a hacer *kula* mientras mi barco navegue [...] mi reputación es un trueno. Mi paso, un temblor de tierra». A lo que Mauss añade: «La conclusión de la fórmula es interesante, pero solamente desde el punto de vista del potlatch. La apariencia de la cláusula tiene resabios extrañamente americanos» (ibíd., pág. 182).

205. Mauss pone de relieve la célebre cita de Malinowski, que igualmente retomará Lévi-Strauss: «Toda la vida tribal no es más que un constante "donar y recibir"; toda ceremonia, todo acto legal y consuetudinario no puede hacerse si no es con un don material y un contradón que lo acompañe; la riqueza dada y recibida es uno de los principales instrumentos de la organización social, del poder del jefe, de los vínculos de parentesco a través de la sangre y de los vínculos de parentesco a través del matrimonio» (Malinowski, *Argonauts...*, op. cit., pág. 167; Mauss, «Essai sur le don», art. cit., pág. 188).

206. «Poseerlos es alegre y reconfortante, placentero en sí mismo. Los propietarios los tocan y los contemplan durante horas, y un simple contacto transmite sus virtudes. Los *vaygu'a* se colocan sobre la frente, sobre el pecho del moribundo [...] Constituyen su máxima comodidad» (Ibíd., pág. 181).

traña una institución como el *kula*, en la que se intercambiaban con pasión objetos inútiles en la vida cotidiana, Mauss piensa en cambio todo lo contrario. Y tampoco sigue a Malinowski cuando éste rechaza explícitamente considerar los *vaygu'a* como monedas porque no actúan como patrón para medir el valor de las cosas intercambiadas. Precisamente para responder sobre este punto a Malinowski, Mauss escribe en el «Essai sur le don» dos notables páginas sobre el empleo de la noción de «moneda» para hablar de los objetos preciosos que circulan en las sociedades primitivas, esbozando en unos pocos párrafos una historia de las premonedas y de la moneda.[207]

Asimismo, no olvida tampoco que, en la época de Malinowski, los europeos ya se hallaban presentes en las islas Trobriand, donde habían desarrollado una industria perlera. Junto con los europeos, habían llegado igualmente grandes cantidades de bienes manufacturados y la moneda europea.[208] Pero, a diferencia del potlatch de la época de Boas, el *kula* que observa Malinowski no había sufrido aún trastornos radicales. Solamente en los dos últimos decenios su funcionamiento ha empezado a alterarse en profundidad. Y, paradójicamente, esa alteración ha tenido lugar porque ciertos europeos se introdujeron en el mecanismo del *kula* y obtuvieron provechos financieros...

Sea como fuere, Mauss y Malinowski deben confrontarse hoy día con los resultados de las investigaciones emprendidas a partir de la Segunda Guerra Mundial. Asistimos, por un lado, a una nueva serie de investigaciones realizadas en las islas Trobriand (como la de Annette Weiner)[209] y, por otro, a investigaciones que se han iniciado prácticamente en cada una de las restantes islas asociadas en el *kula*: las islas de Woodlark (Fre-

207. Ibíd., págs. 178-179.

208. Sin insistir demasiado en ello, Mauss señala la existencia de trabajo asalariado en las islas Trobriand, donde los europeos reclutaban mano de obra para la industria perlera. Sin embargo, esos mismos trabajadores debían cumplir con sus obligaciones tribales, pescando para intercambiar los productos de su pesca con los productos agrícolas de los grupos del interior. Mauss anota: «La obligación persiste aún hoy en día, a pesar de los inconvenientes y las pérdidas que experimentan los pescadores de perlas, obligados a dedicarse a la pesca y a perderse con ello salarios importantes a causa de una obligación puramente social» (ibíd., pág. 189, nota 2).

209. Annette Weiner, *Women of Value, Men of Renown: New Perspectives in Trobriand Exchange*, Austin, University of Texas Press, 1976.

derick Damon), Gawa (Nancy Munn), Vakuta (Shirley Campbell), Kitawa (Giancarlo Scoditti, Jerry Leach), Normanby (Carl Thune), Tubetube (Martha MacIntyre), Louisiade (Maria Lepowski) y la isla Rossel (John Liep).[210]

En nuestra opinión, los resultados de esas investigaciones han transformado en cuatro aspectos fundamentales la visión del *kula* heredada de Malinowski (y que es en gran medida la de Mauss). A continuación vamos a resumirlos y a proponer nuestra propia interpretación.

En primer lugar, lo que se advirtió de inmediato fue el carácter muy particular del funcionamiento del *kula* en Kiriwina, la isla donde Malinowski lo observó. En Kiriwina, sólo los jefes y los hombres de alto rango (*guyau*) se consagran al *kula* mientras que, en todos los demás lugares, pueden integrarse en él tanto *Big Men* como hombres más ordinarios y a veces también las mujeres.[211] Y asociado a este hecho, en Kiriwina, los *vaygu'a* no son utilizables fuera del *kula*, mientras que ése es precisamente el caso en el resto de la región de Massim. Ahí, los brazaletes y collares pueden retirarse efectivamente del *kula* para utilizarse en otro tipo de intercambios y con fines distintos, ante todo para asegurar la reproducción de las relaciones sociales que mantienen la existencia de los grupos locales (relaciones de parentesco, iniciaciones, etc.), pero también en los rituales destinados a sustituir con un don de riqueza personas traspasadas o fallecidas.[212] Por ejemplo, tras la muerte de su esposa, un hombre de Woodlark debe donar un *kitoum* a sus aliados. Como veremos más adelante, un *kitoum* es un objeto precioso, propiedad personal de un individuo (o de un grupo) que, según las circunstancias, se introducirá en una ruta del *kula* y se transformará en *mwali* si se trata de un brazalete o en *soulava* si es un collar, aunque podrá servir para otros usos.

De este modo, comprobamos que en todas las sociedades del *kula*, con la excepción de Kiriwina, la esfera del *kula* se encuentra *directamente* articulada con la producción de relaciones de

210. Véase la obra de síntesis *The Kula, New perspectives on Massim Exchange*, Jerry y Edmund Leach (comps.), Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

211. Éstas, al no poderse embarcar durante varias semanas en una expedición marítima, confían por lo general a sus hermanos la administración de su *kula*.

212. El autor parece hacer un juego de palabras con los términos *céder* (ceder, traspasar, vender) y *décéder* (fallecer, haber fallecido). (N. del t.)

parentesco y con el acceso al poder. En Woodlark, por ejemplo, la gente se esfuerza en practicar el *kula* con aliados a través de matrimonios, o bien en aliarse con socios del *kula*. Esta inserción de las relaciones de *kula* en las relaciones de alianza tiene efectos igualmente determinantes sobre la identidad de los individuos, incluido su sexo «social». En Woodlark, una pareja de recién casados comienza por residir con los padres de la esposa, pero el marido no es tratado completamente como un hombre, ni sus hijos como suyos, hasta que su familia no instituye una relación de *kula* con los parientes de su mujer. En caso contrario, se trata a la esposa como «el hombre» y al marido como «la mujer». La institución de una relación de *kula* entre linajes aliados permite al hombre llevarse a su esposa a residir en sus tierras, así como apropiarse de sus propios hijos. Pero cuando su esposa muere, debe donar un *kitoum* a sus aliados para «reemplazarla». También en Woodlark, la jerarquía política no es algo fijo. Uno se convierte en un *Big Man* al acumular riquezas y al redistribuirlas, o bien al ponerlas en circulación en el *kula*.

En cambio, en Kiriwina, las posiciones políticas son estables y hereditarias. Se presentan como una jerarquía de rangos entre los clanes y los subclanes, y los individuos que ocupan esas posiciones lo hacen en razón de su nacimiento, de su posición genealógica en grupos de descendencia matrilineal. Por ese hecho, la reputación que cualquiera de esos «nobles» puede adquirir al practicar el *kula* no puede modificar su lugar en la jerarquía política local. Mientras que un *Big Man* no nace sino que se hace, un jefe nace, y no se hace. Así pues, en Kiriwina, el *kula* sirve «puramente» para conferir prestigio al individuo que lo practica, para magnificar su persona, para hacer oír su nombre más allá de los límites de su aldea o de su isla. Y en la medida en que lo practica una minoría de hombres que ya tienen el poder en su sociedad y que ejercen el *kula* como un privilegio de su rango, en Kiriwina, el *kula* se vuelca exclusivamente hacia el exterior, hacia otras tierras más allá de los mares. Por ello, y a diferencia de lo que sucede en otros lugares, los objetos *kula* no se utilizan en los intercambios internos necesarios para la reproducción de la sociedad local.

Ahora bien, en Kiriwina, como en otras partes, esos intercambios existen y acompasan el nacimiento, el matrimonio y la muerte de los individuos. Asumen una dimensión excepcional con ocasión de los intercambios ceremoniales (*sagali*) que si-

guen al fallecimiento de un hombre y se repiten durante varios años. Los intercambios de dones tienen por objetivo «reemplazar» al difunto, consolidar las relaciones de alianza debilitadas por su fallecimiento y, sobre todo, proceder a que retornen hacia su *dala* (subclan) de origen tanto el cuerpo del difunto como las tierras, nombres y otras «propiedades» del *dala* que aquél hubiera cedido en vida al «donarlas» (*mapula*)[213] a sus hijos (sobre todo la tierra que dona a sus hijos). El jefe del *dala* del difunto y sus hermanas son quienes, en nombre del *dala*, reclaman el retorno de esas propiedades (inclusive los restos del fallecido) hacia su propietario originario. Pero ese retorno sólo se produce si los miembros del *dala* donan a su vez, a aquellos que habían recibido en usufructo esas propiedades, una serie de riquezas que compensarán su pérdida. Todo ello exige muchos años y numerosos intercambios ceremoniales funerarios en el curso de los cuales, para compensar esa pérdida, el *dala* del difunto dona *beku* —hojas de piedra pulida— y ñames, que son bienes masculinos, y faldones de fibras y manojos de hojas de banano, que son bienes femeninos.

Es a Annette Weiner a quien debemos este descubrimiento,[214] al igual que el de la noción de *kitomu* (o de *kitoum*, como se los llama en Woodlark). Así pues, en Kiriwina, bienes masculinos y bienes femeninos sirven para reemplazar a los humanos y para reproducir sus relaciones. Los objetos *kula* quedan marginados de ese proceso. En los demás lugares se integran, quedan asociados a dicho proceso. En Kiriwina, en cambio, y según nues-

213. *Mapula* es el don que Malinowski había incluido en los *Argonautas* en la categoría de «dones puros», noción que Malinowski abandonará más tarde en *Crime and Custom in Savage Society* (1926) (trad. cast.: *Crimen y Costumbre en la Sociedad Salvaje*, Barcelona, Ariel, 1991 [n. del t.]), al explicar que no había examinado con la suficiente atención el contexto de esos dones, y que formaban igualmente parte de una larga cadena de transacciones interesadas entre familias aliadas. Mauss, desde la lectura de los *Argonautas*, había criticado la expresión *pure gift* que usaba Malinowski (ibíd., págs. 267-268), declarándola «inaplicable»; Firth se pronunció en el mismo sentido en *Elements of Social Organization* (1951) (trad. cast.: *Elementos de Antropología Social*, Buenos Aires, Amorrortu, 1976 [n. del t.]. En cambio, Sahlins retomará, aunque bajo otra etiqueta –la de la «reciprocidad generalizada»–, la noción de «don puro». Véase Marshall Sahlins, *Âge de pierre, âge d'abondance*, op. cit., capítulo 5.

214. Véanse Annette Weiner, op. cit., capítulos 3 y 4; y «Plus précieux que l'or: relations et échanges entre hommes et femmes dans les sociétés d'Océanie», en *Annales ESC*, nº 2 (1992), págs. 222-245.

tra propia definición, funcionan como «sustitutos de los seres humanos», como equivalentes de la vida de una mujer o de un hombre. Pero incluso si en Kiriwina los objetos *kula* quedan disociados del proceso de reproducción de las relaciones de parentesco y de regeneración de los grupos de parentesco, de los *dala* y de su patrimonio en tierras, títulos y nombres, no se separan de éstos. También prolongan a las personas y las vinculan mediante lazos personales.

Podemos hallar una comprobación en el hecho de que en el plano que nosotros denominamos simbólico, los *mwali* y los *soulava* están sexuados, son masculinos o femeninos. Y más aún, cuando se fabrican, se montan sobre un soporte que recibe el nombre de «rostro» del *mwali* o del *soulava*.[215] Los objetos tienen pues un sexo y un rostro. Esta identificación del objeto con la persona se halla igualmente presente en las canciones y poemas épicos que se han recopilado en esa región.

Uno de esos poemas, *Yaulabuta*, narra la historia de Kailaga, el jefe de una aldea de la isla de Kitava que tenía la costumbre de practicar el *kula* con la isla de Vakuta.[216] Pero un día, un rumor persuadió a Kailaga de que un jefe de Kiriwina quería intercambiar un magnífico *soulava* por su *mwali*. Ahora bien, ir a Kiriwina implicaba desviar de su ruta un bien *kula* que habría debido circular en otra dirección. De hecho, ese rumor lo habían fomentado enemigos de otra aldea de su propia isla. Kailaga cedió de todas formas a su deseo y partió por tanto hacia Kiriwina. Ya en ruta, sus enemigos atacaron su barca y lo capturaron. Lo ataron a su barca y lo quemaron vivo como a un cerdo. Sin embargo, antes de matarlo, sus asesinos lo habían despojado de un collar de colmillos de cerdo que llevaba colgado del pecho, y presentaron el collar en calidad de trofeo a su jefe; cuando se lo entregaban, declararon que le habían traído uno de los *mwali* más raros que podían existir. Como lo señaló Andrew Strathern, tratar al jefe Kailaga como un *mwali* significa afirmar explícitamente la equivalencia entre una víctima humana y un objeto *kula*.[217] En cual-

215. Frederick Damon, «The *Kula* and Generalized Exchange: Considering some Unconsidered Aspects of the Elementary Structures of Kinship», en *Man*, nº 15 (1980), pág. 284.

216. John Kasaipwalova y Ulli Beier, *Yaulabuta: An Historical Poem from the Trobriand Island*, Port Moresby, Institute of Papua New Guinea Studies, 1978.

217. Andrew Strathern, «The *Kula* in Comparative Perspective», en Jerry y Edmund Leach (comps.), *The Kula*, op. cit., capítulo 2, págs. 84-85.

quier caso, dicha equivalencia era en este caso doblemente metafórica, ya que el collar no era un *mwali*, un brazalete de conchas, sino un collar de colmillos de cerdo.

El segundo gran descubrimiento de los últimos años lo ha realizado Annette Weiner en Kiriwina, secundada casi al mismo tiempo por Frederick Damon en Muyuw (isla de Woodlark).[218] Se trata de la noción de *kitoum*. Para comprenderla, es preciso volver a partir del hecho de que todos los objetos que circulan en el *kula* (brazaletes y collares) son objetos fabricados. Y para empezar, resulta necesario pescar aquellas variedades de conchas que permiten su fabricación. Sólo se eligen conchas de unas ciertas dimensiones, que se pulen, recortan y montan sobre un soporte; se convierten entonces en un objeto de valor, propiedad personal de quien lo ha fabricado, en su *kitoum*. Únicamente tras ese proceso algunos de esos *kitoum* podrán penetrar en los intercambios *kula*. Cabe señalar, pues, que todos los objetos del *kula* incorporan una cierta cantidad de trabajo inicial: tanto su talla como la calidad de su nácar quedan «resaltados» por ese trabajo. Y son su talla y su pulimento las que les permiten quedar clasificados en un cierto rango. En efecto, todos los objetos *kula* se clasifican en tres categorías que constituyen una jerarquía de tres rangos aceptada en todas las islas.

Pero examinemos con más atención lo que puede hacerse con un *kitoum*. Por ejemplo, puede intercambiarse por una embarcación. En Muyuw, a cambio de una canoa fabricada en Gawa —isla que queda al Oeste—, se donan cinco *kitoum* de primer rango. Las gentes de Kiriwina se abastecen de brazaletes (*mwali*) al ir a «comprarlos» (*gimwali*) a la isla vecina de Kaleuna, donde se «manufacturan»; a cambio, donan, bien un bello *beku*, bien uno o varios cerdos, bien una gran cantidad de ñames. Un *kitoum* puede también servir para «reemplazar» a un ser humano, cuando por ejemplo es necesario compensar la muerte de un enemigo. En la actualidad, puede igualmente venderse, preferiblemente a un turista. Por último, puede incluso introducirse en el *kula*. En ese caso, el *kitoum* abre o reanima una «ruta» del *kula*, siendo su desplazamiento de don en don, su circulación de mano en mano, quienes crean o anulan deudas, atraen otros dones, y dan así lugar a una ruta del *kula*.

218. Frederick Damon, «The Problem of the *kula* on Woodlark Island: Expansion, Accumulation and Over-Production», en *Ethnos*, nº 3-4 (1995), págs. 176-201.

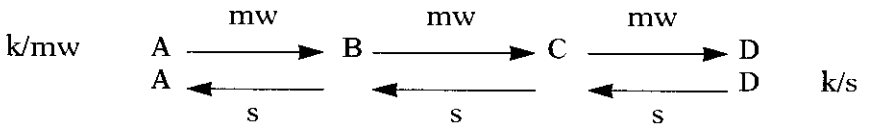
El tercer gran descubrimiento realizado con posterioridad a la obra de Malinowski ha sido precisamente esta noción de «ruta del *kula*», o *keda*. Supongamos que el propietario de un *kitoum*, por ejemplo de un brazalete de alto rango que él mismo ha fabricado o intercambiado por uno o varios cerdos, desee participar en el *kula*. En la medida en que se trata de un brazalete, debe introducirlo en una cierta dirección con la esperanza de hallar un asociado, que posea un collar de mismo rango y que acepte intercambiarlo por este brazalete. No es seguro que dicho asociado exista, por lo que se toma un riesgo. Se toma desde el momento en que el propietario del *kitoum* escoge un asociado para donarle su objeto en tanto que objeto *kula*, en este caso en tanto que *mwali*.

De este modo, el objeto se incorpora a una ruta y pasa de mano en mano hasta que cae en las de alguien que posee un collar de rango equivalente, un *soulava*, y está dispuesto a intercambiarlo por el *mwali*. El *soulava* viaja entonces en sentido inverso hasta que, al cabo de un cierto número de meses o años, llega a manos de quien había donado en su día el *mwali*. En ese instante, un *soulava* que era el *kitoum* de alguien viene a ocupar el lugar, en tanto que *kitoum*, del *mwali* que constituía la propiedad del primer donante. También en ese instante, la ruta (*keda*) del *kula* abierta por el *kitoum/mwali* se cierra y desaparece. El antiguo propietario del brazalete, convertido en propietario de un collar, puede disponer de este último como le plazca; el collar se ha convertido en su *kitoum*. Puede venderlo, intercambiarlo por una embarcación o reintroducirlo en el *kula*, aunque en otra ruta y en sentido inverso a la anterior.

¿Qué ha ocurrido? Supongamos que la ruta del *mwali* ha comprometido a cuatro asociados: A, que poseía el brazalete como *kitoum*; B, que lo ha recibido de A en forma de don y que lo ha pasado a C, quien a su vez lo ha donado a D, propietario de un collar que para él actúa como *kitoum*. Así pues, hay una gran diferencia de estatus entre A y D por un lado, y B y C por el otro. A y D son ambos propietarios de un *kitoum*, mientras que B y C no lo son. Cuando A dona a B su *kitoum*, éste se convierte en un objeto *kula*, un *mwali* para él y para B, pero sigue siendo al mismo tiempo, para él y para él únicamente, un *kitoum*, un objeto sobre el cual continúa manteniendo un derecho de propiedad. Por su parte, B ha recibido el objeto como *mwali*, y lo dona como tal a C, que a su vez lo dona a D. Para B,

C y D, ese objeto no es un *kitoum*; ya que no tienen sobre él derecho de propiedad alguno, aunque sí tengan derecho a donarlo, para crear o satisfacer sus propias deudas.

Sin embargo, D, a diferencia de B y C, decide, en el momento en que recibe el *mwali*, donar a cambio a C un *soulava* del que es propietario, y que constituye su *kitoum*. Entonces conserva el brazalete, que para él pasa a transformarse de *mwali* en *kitoum*.



A posee el objeto a la vez en tanto que *kitoum* y *mwali*.

D posee el objeto a la vez en tanto que *kitoum* y *soulava*.

B y C reciben y utilizan esos objetos en tanto que *mwali* y *soulava*.

Nos parece que el concepto «indígena» de *kitoum* es la respuesta al problema que Mauss encaró sin cesar, a saber, la definición del «tipo de propiedad» que las personas poseen sobre las cosas que donan y sobre las que reciben, un «tipo» que a Mauss le parecía «participar de toda suerte de principios que nosotros, los modernos, hemos aislado cuidadosamente unos de otros [...]». Con todo, la respuesta de Mauss actúa por aproximación; mezcla los hechos en lugar de definir los principios que, articulándose sin confusión alguna, operan en esos dones. En realidad, la respuesta que los trobriandeses ofrecen de esas cuestiones es clara, aunque eso no significa que sea «simple».

La lógica de esos intercambios se apoya en la acción combinada de dos principios: un derecho de propiedad inalienable sobre un objeto —inalienable al menos en la medida en que no haya sido reemplazado por un objeto equivalente que se convierta a su vez en una propiedad inalienable— y un derecho de posesión y de uso, que es alienable con la condición de que el objeto poseído no salga del marco del *kula*, ni sirva para otro uso que el de actuar como don o como contradón. La acción combinada y permanente de estos dos principios explica la manera en que circulan los objetos a lo largo de una ruta de intercambios, así como la naturaleza de las relaciones que se enta-

blan entre las personas que entran voluntariamente en ese tipo de intercambios, las tácticas y estrategias que deben desplegar, los riesgos a los que se exponen, los éxitos, las ganancias obtenidas, las pérdidas y los fracasos.

Podemos ver que *no todos* los asociados a lo largo de esta cadena de dones y contradones *tienen los mismos* derechos sobre las cosas donadas. En las dos extremidades de la cadena, hallamos dos «personas» (puede tratarse de dos individuos o de dos personas morales, dos grupos) que entran en el juego acumulando dos derechos; por un lado, un derecho de propiedad inalienable sobre el objeto donado, ya que éste es su *kitoum* y no dejará de serlo durante todo el tiempo en que circule como objeto de don y contradón; por el otro, un derecho de usar ese objeto como objeto de don, derecho que le es cedido, alienado.... Así, para los dos asociados que se encuentran en ambas extremidades de la ruta, se producen simultáneamente dos cosas cuando introducen su objeto en aquélla: *el objeto es a la vez donado y guardado*. Lo que se guarda es la propiedad del objeto y lo que se dona es su posesión (sometida a la obligación de que el objeto poseído se utilice únicamente para otros dones). Por lo tanto, en los dos extremos de la cadena hallamos la presencia y la intervención conjunta y acumulada de los dos principios. Pero entre esos extremos, los dos principios se separan, sin dejar no obstante de actuar. La posesión del objeto se transfiere de asociado intermediario en asociado intermediario. Cada uno de ellos lo cede en forma de don y para su uso como tal, sabiendo o esperando que un objeto vendrá a ocupar su lugar. Y ninguno de esos intermediarios *debe* desviar el objeto para otros usos, ni tratarlo como si se tratase de su propio *kitoum*.

Es esa presencia indeleble, del propietario de la cosa en la cosa que dona, lo que en esas sociedades se considera como la presencia permanente de la persona en la cosa. En una sociedad en la que todas las relaciones son en última instancia relaciones personales, donde no existen contratos escritos y donde todos los compromisos son públicos, la propiedad se presenta necesariamente como un atributo de las personas mismas, y las relaciones de propiedad como relaciones directas o indirectas de persona a persona.

Para volver a la fórmula de Mauss, ésta ya contiene en realidad la solución al problema, aunque todavía no se encuentra expresada con la suficiente claridad, ya que Mauss no com-

prende enteramente la manera en que se articulan ambos principios. Por mucho que acumule términos, por mucho que invoque, para hacerla desfilar ante nuestros ojos, toda una serie de principios jurídicos, el mecanismo del *kula* y el «tipo de propiedad» que se tiene sobre el objeto quedan siempre ocultos en parte. Si se relee el pasaje en el que Mauss se esfuerza por acotar la relación de las personas con los objetos que éstas intercambian, observaremos hasta qué punto la mayoría de los términos que desfilan y de las relaciones jurídicas que se sugieren es impropia e incapaz de desprender claramente una solución:

> Se trata ciertamente de una propiedad que se tiene sobre el regalo recibido, pero es una propiedad de un cierto tipo [...] Es una propiedad y una posesión, una prenda y una cosa arrendada, una cosa vendida y comprada y al mismo tiempo patentada, acreditada y fideicomisa; pues sólo se nos entrega si aceptamos que otro haga uso de ella, o transmitirla a un tercero, a un «asociado lejano».[219]

Ahora bien, la cosa donada en el *kula* no se vende ni se compra, ni tampoco se da en prenda o se arrienda. Es a la vez «propiedad y posesión», pero solamente para los dos asociados «lejanos» situados en ambos extremos de la cadena, que probablemente jamás lleguen a conocerse personalmente. Únicamente conocen sus nombres respectivos. En cambio, los asociados intermedios sólo reciben la cosa con la condición de que la transmitan a un tercero, y cada uno de ellos sabe que en cualquier momento el donante inicial del objeto puede reclamarlo, decisión que deshace de inmediato una ruta del *kula*. Ciertamente, los observadores son de la opinión de que nadie lo hace ni tiene interés en hacerlo; a la gente no le interesa recuperar lo más rápido posible su propio *kitoum*, salvo en circunstancias excepcionales. Tampoco se pretende reemplazarlo tan pronto como sea posible por otro *kitoum* de rango equivalente. En realidad, lo que se intenta es enviarlo cuanto más lejos mejor y dejarlo circular el mayor tiempo posible, para que arrastre consigo el nombre de su donante originario, para engrandecerlo y para que el propio objeto se cargue cada vez más de vida, de «valor», al recargarse con todos los dones y todas las deudas que su circulación engendra o anula.

219. Marcel Mauss, «Essai sur le don», art. cit., pág. 180.

Eso explica numerosos aspectos paradójicos, para un europeo, de tales intercambios. Frederick Damon ha mostrado que, cuando el propietario de un *kitoum* lo dona a su primer asociado, es el nombre de este último el que se «sube», mientras que el suyo «desciende». Pero en adelante, cuantas más veces se dona y re-dona el objeto, cuanto más se aleja de su propietario de origen, más se «engrandece» el nombre de éste.

Finalmente, vemos que Mauss estaba en lo cierto cuando comparó el potlatch, el *kula* y la circulación de *taonga* entre los maoríes. Nos hallamos aquí ante realidades sociológicas muy diferentes que se parecen no obstante en muchos aspectos. Ciertamente, en el *kula* no se produce (por principio) un retorno del objeto hacia su origen, ya que el objetivo de esos dones es que un objeto de igual rango, aunque diferente, venga a ocupar su lugar. Si el objeto no retorna a su origen, no es porque un espíritu, el suyo o el de su propietario, se lo impida. Así pues, el objeto *kula* no es un *taonga* maorí. Sin embargo, como este último, el objeto *kula* queda vinculado a su propietario de origen durante todo el tiempo en que se halla en circulación. Por esta razón, además, el *kula* exige la presencia de un mínimo de tres asociados, y su verdadera naturaleza no se revela hasta el momento en que interviene una «tercera persona» en calidad de intermediario. En efecto, desde que se introduce un tercero, se pone de manifiesto la dualidad de las relaciones de propiedad y de posesión que se ejercen sobre un objeto *kula*. Es por ello que Ranaipiri eligió con lucidez su ejemplo. Mauss tuvo el presentimiento de que existía alguna razón para dicha elección, pero no pudo llegar a desvelarla.

Porque si no hubiera más que dos asociados frente a frente, ambos propietarios de un *kitoum* que desean intercambiar por el *kitoum* del otro, nos hallaríamos simplemente en presencia de un intercambio no agonístico de dones equivalentes. Un *kitoum* de rango semejante vendría a ocupar el lugar de otro *kitoum*, del mismo modo que una mujer viene a ocupar el lugar de otra mujer en el intercambio de hermanas practicado por los baruya. Sahlins ya había realizado esta observación a propósito del *hau*. De hecho, lo que interesa a las gentes del área de Massim cuando practican el *kula* no es encontrarse cara a cara para intercambiar bienes equivalentes; en realidad, lo que quieren es crear deudas y que éstas se prolonguen el mayor tiempo posible, a fin de acumular prestigio y acrecentar la fama de un nombre. En ese sentido, el *kula* es comparable al potlatch.

Eso nos permite poner en evidencia la gran diferencia que existe entre la práctica de dones y contradones no agonísticos y el *kula* o el potlatch. Pues en el *kula*, cuando un objeto de igual rango y de valor equivalente viene a ocupar el lugar del don inicial, la deuda queda *anulada*. En este caso, el contradón suprime la deuda. Como hemos visto, ocurre todo lo contrario con los dones no agonísticos. En estos intercambios, los contradones no anulan los dones; el objeto no se «devuelve», sino que se re-dona. Los dones crean deudas a largo plazo que exceden a menudo la duración de la vida de los donantes, y los contradones tienen como fin primordial restaurar el equilibrio entre los asociados, la equivalencia de sus estatus, y no anular la deuda. Por el contrario, en el potlatch o en el *kula*, incluso cuando la circulación de los objetos se prolonga durante varios años, las deudas son relativamente de corta duración, y los contradones equivalentes las anulan. Es por ello que resulta preciso volver a empezar y donar más o devolver más para crear así nuevas deudas, objetivo primero de esos intercambios.

Comprendemos ahora por qué los dones y contradones no agonísticos pueden producirse simultáneamente, o casi al mismo tiempo: porque el contradón no anula la deuda. En cambio, en el potlatch y en el *kula*, y en la medida en que un contradón equivalente anularía inmediatamente la deuda, los intercambios son siempre diferidos. En efecto, es preciso tomarse un cierto tiempo para acumular un contradón que recreará nuevas deudas. Eso explica por qué las gentes de las islas del área de Massim parten en expedición con las manos vacías. Allí donde vayan, saben que alguien les entregará un don. Pero no se llevan nada consigo para no tener que realizar un contradón de inmediato; un año más tarde, volverán con las manos llenas para donar a su vez.

Pero hay un cuarto aspecto del funcionamiento del *kula* que también ha puesto de manifiesto Annette Weiner. El *kula* es un juego que implica una contradicción entre el individuo y el sistema global del *kula* que aquél anima y en el que se introduce, pues ya hemos visto que, para que un individuo «gane» en ese juego, es preciso que posea un *kitoum* de gran valor y que reciba a cambio otro equivalente. Sin embargo, su «ganancia» no reside ahí. En principio, se encuentra en la reputación que adquiere, aunque también en los «regalos», en los «dones» suplementarios que acopia gracias a su habilidad para negociar. También

reside en el suplemento de objetos *kula* que le procuran sus éxitos; dicho suplemento «material» no es otra cosa que el «saldo» de todos los dones suplementarios que ha debido realizar para seducir a sus asociados y de todos los que éstos le han ofrecido para seducirlo. Eso significa, sencillamente, que el éxito de un individuo implica el fracaso de otro. Por supuesto, cualquier persona que participe en la empresa lo hará animada por el deseo y la ilusión de contarse entre los ganadores. Sin embargo, a los ojos de los protagonistas, poco importa el hecho de que una persona tenga éxito o fracase, de que una ruta particular del *kula* se cierre rápidamente o se prolongue durante mucho tiempo: en realidad, parece como si esos accidentes no afectaran al anillo del *kula*, ya que continúa girando por sí mismo sobre sí mismo; al igual que el mercado, el *kula* parece autorreproducirse.

Llegados a este punto, podemos empezar a precisar lo que representa la propiedad de un *kitoum* en esa sociedad. El *kitoum* es una propiedad individual plena y completa que recuerda fuertemente a eso que en nuestro sistema denominamos «propiedad privada», ya que, como hemos visto, el individuo puede disponer libremente de ella. Puede vender ese objeto, intercambiarlo por otros, compensar con él una muerte o introducirlo en el *kula*. Pero en todos esos casos, actúa siempre en un universo en el que la sociedad se presenta como la realidad primordial, como una totalidad que preexiste a cualquier hombre y que orienta todos los actos del individuo, ya que éste sólo puede reproducirse a condición de reproducirla. Si bien es cierto que el individuo puede disponer de su *kitoum* porque se trata de una propiedad personal, no puede hacer lo propio con la tierra, porque ésta forma parte de otra categoría de bienes inalienables, los que son comunes a todos los miembros de un grupo —de parentesco, por ejemplo— y que por lo tanto están bajo el control de otros aparte del suyo. La tierra forma parte de los bienes comunes inalienables que deben conservarse y que no pueden donarse. El objeto *kula*, en cambio, es un bien personal inalienable cuya propiedad se conserva mientras otro objeto equivalente no lo reemplace, pero es un bien inalienable que puede conservarse tanto como donarse.

En otras sociedades, la propia tierra es, como el objeto *kula*, un bien inalienable cuya propiedad se conserva (y cuyo propietario puede ser un clan, una comunidad aldeana, una tribu, el faraón, el Estado...), pero cuyo uso se puede ceder. Mauss co-

nocía perfectamente esta «regla de derecho y de interés» que distingue entre propiedad y posesión de un bien, y no ignoraba que dicha regla puede localizarse en cualquier región del mundo y que permaneció vigente en numerosas regiones de Europa occidental u oriental hasta finales del siglo XIX. Sin embargo, Mauss descartó una explicación basada en dicha regla, por considerarla una solución demasiado fácil al enigma del don de los objetos preciosos; en su opinión, no daba cuenta de las significaciones religiosas, de las fuerzas ocultas presentes en los objetos donados. En suma, del halo de creencias que penetra en dichos objetos y les confiere sentido.

Sobre este punto, Mauss estaba en lo cierto y equivocado a la vez. Equivocado en la medida en que la distinción entre derecho de propiedad y derecho de uso basta para explicar por qué el propietario de un objeto precioso se encuentra siempre presente en la cosa que dona, y por qué el objeto donado o un equivalente debe un día retornar a sus manos para volver a constituirse en su propiedad, para reproducirla. Y en lo cierto porque una regla de derecho, sea cual fuere, no puede explicar la naturaleza profunda de las realidades sobre las que se ejerce. Presupone su existencia, pero no las explica. Por sí misma, la regla no explica por qué se ejerce en un caso sobre la tierra y en otro sobre las conchas que están en circulación, mientras que no lo hace sobre otras conchas ocultas en los tesoros de los clanes. ¿Por qué sobre los objetos preciosos pero no sobre los objetos sagrados, ni tampoco sobre los objetos de valor que se venden, que se alienan definitivamente? El derecho no puede explicar por sí solo este punto.

Así pues, los objetos de don, los objetos preciosos, se debaten entre dos principios, entre la inalienabilidad de los objetos sagrados y la alienabilidad de los objetos mercantiles. Son al mismo tiempo inalienables como los primeros y alienables como los segundos. Y, como veremos, eso ocurre porque funcionan a la vez como sustitutos de los objetos sagrados y como sustitutos de las personas. Son simultáneamente objetos de poder como los primeros y objetos de riqueza como los segundos. Y no se trata únicamente de que, como dijera Mauss a partir de una observación de sentido común, «uno se done cuando los dona». De hecho, junto con el propietario, lo que está presente en el objeto es todo el imaginario de una sociedad, de su sociedad. En él residen todos los dobles imaginarios de los seres humanos, a los que es-

tos últimos atribuyen (no puede decirse que se los presten, puesto que esos dobles nada pueden devolver) los poderes para reproducir la vida, para acarrear salud y prosperidad o bien sus contrarios, la muerte, el hambre y la extinción del grupo.

Si es cierto que el derecho no lo explica todo, puesto que aún falta por explicar por qué se ejerce sobre lo que se ejerce, Mauss hizo bien en plantear sus dos cuestiones. Pero, como hemos visto, para responder a ambas, Mauss ofreció dos explicaciones, dos teorías que, en realidad, no encajaban por completo. Entre ambas subsistía un abismo que no llegarían a colmar las palabras de Tamati Ranaipiri, el anciano sabio maorí.

Llegados a este punto, podemos dar por zanjados los dos grandes ejemplos etnográficos de Mauss. Sin embargo, aún hemos de aducir otro ejemplo de intercambios competitivos realizados en el interior de Nueva Guinea, los que descubrió y analizó Andrew Strathern con más de medio siglo de posterioridad a Malinowski y Mauss, para con ello mostrar que este último tuvo razón al suponer que el trabajo de los etnólogos permitía descubrir muchos otros hechos análogos al potlatch y al *kula*. Ese hecho es el *moka*, un vasto sistema de intercambios ceremoniales que practica un gran número de tribus de la región de Hagen, en el corazón de las tierras altas de Nueva Guinea.

Pero, antes de abandonar definitivamente el *kula*, cabe señalar que la persona que en nuestros días domina esta institución en la región de Massim ya no es un habitante de Nueva Guinea, sino un europeo, Billy. Desde hace varios años, Billy domina y subvierte a la vez el *kula*. En efecto, este europeo compra masivamente conchas en el sur de la región de Massim, en la isla de Rossel, y las hace transportar en barco hasta sus talleres, donde las pule con mano de obra asalariada hasta transformarlas en *kitoum*. Vende una parte de esos *kitoum* a nativos y a turistas, pero también introduce otra parte en el *kula*, con lo que saca beneficio de todos los dones suplementarios que acompañan tradicionalmente la circulación de los brazaletes y de los collares. Su objetivo no es en modo alguno el del *kula* tradicional, la búsqueda de reputación, sino simplemente la acumulación de beneficios, el acopio de riqueza...[220]

220. Frederik Damon «Representation and Experience in *Kula* and Western Exchange Spheres (Or, Billy)», en *Research in Economic Anthropology*, nº 14 (1993), págs. 235-254.

El moka

El *moka* es un sistema de intercambios ceremoniales y competitivos que asocia y opone a un conjunto de tribus cuyos territorios rodean el monte Hagen. La población de esos grupos asciende a más de cien mil personas que hablan lenguas muy próximas. Debemos el análisis del *moka* a Andrew Strathern, que lo observa desde 1960 y ha seguido sus desarrollos recientes. Este autor ha conducido sus investigaciones en el seno de tres tribus, los kawelka, los kipuka y los minembi, de lengua melpa, estrechamente ligados por intermatrimonios y por intercambios *moka*.

Allí, una tribu es un conjunto de clanes que comparten la idea (el mito) de que todos tienen el mismo origen. Se trata de una unidad social que actúa en común en caso de guerra y en la organización de intercambios *moka* a gran escala y de grandes distribuciones ceremoniales de carne de cerdo. Los efectivos de una tribu van de ochocientas a mil personas. Los clanes son grupos territoriales colocados bajo la autoridad de *Big Men*, individuos importantes que gozan de un rol eminente en los intercambios *moka*, en las alianzas matrimoniales o en el comercio, y antaño también en las guerras. La economía se apoya en la producción de batatas y de cerdos, a las que se añade, tras la llegada de los europeos, toda una serie de cultivos destinados al comercio, tales como el café.

Antes de la llegada de los europeos, el *moka* consistía en dones de cerdos vivos y de grandes conchas (*gold-lip pearl-shells*) que se adquirían, a cambio de cerdos y de otros artículos de intercambio, en las tribus que habitaban al sur, en dirección a las costas del golfo de Papuasia. Existían *moka* en los que sólo se utilizaban conchas, y otros que combinaban ambas formas de riqueza, cerdos y conchas. La diferencia entre los cerdos y las conchas estribaba en que los primeros se producían en las unidades domésticas, mientras que las segundas había que procurárselas mediante el intercambio de una riqueza equivalente, que bien podía ser un cerdo. Con anterioridad a la llegada de los europeos, un cerdo valía una media de dos conchas.

Pueden distinguirse distintos tipos de *moka*, desde los dones y contradones entre dos asociados hasta las prestaciones a gran escala que oponen un clan a otro. No obstante, existen formas

intermedias.[221] Por ejemplo, un único *Big Man* puede invitar a un gran número de sus asociados y entregarles dones públicamente. O bien varios hombres de un mismo clan pueden invitar al mismo tiempo a todos los asociados que tienen en un cierto número de clanes con los que hacen *moka*. O, por último, todos los hombres de un clan pueden hacer *moka* con todos los hombres de otro clan. A menudo, ese tipo de *moka* tenía lugar entre grupos relativamente hostiles, es decir, entre grupos cuyas relaciones alternaban entre la alianza y la guerra. Sin embargo, no se hacía *moka* con los enemigos irreductibles.

Todas esas formas de *moka*, ya las hiciera un individuo o un grupo, comportaban además que los implicados recibieran dones que les «ayudaran» a introducirse en el *moka*. En general, un hombre convocaba a sus aliados y a sus parientes maternos. No obstante, también podía contar con los hombres de su propio clan y con amigos que pudiera tener en otros clanes. De este modo, cada asociado reunía (antes de donarlas) dos tipos de riqueza: cerdos que su propia «familia» había producido y cerdos que se le habían donado en calidad de ayuda, y que debería retornar un día. Andrew Strathern ha bautizado esos dos métodos con los términos de «producción» y «finanzas», sin otorgar al término «finanzas» una connotación capitalista.[222] En este caso, se cuenta con los demás para acumular la riqueza necesaria para introducirse en el *moka*, ya que la producción propia no basta. Con todo, los *Big Men* se esfuerzan siempre por acrecentar su propia producción, por acumular por sí mismos una gran parte de sus dones, teniendo numerosas esposas y atrayendo hacia sí a hombres de estatus inferior, por ejemplo a huérfanos o refugiados que un clan acoge cuando una guerra los expulsa de su territorio. Toda esta mano de obra es necesaria, ya que el crecimiento de la piara sólo es posible si se aumenta la producción de batatas. Los cerdos y los hombres se hallan así en competencia por los mismos recursos, recursos cuya producción exige un gran derroche de trabajo. Por lo tanto, en esas socie-

221. Andrew Strathern, *The Rope of Moka: Big Men and Ceremonial Exchange in Mount-Hagen, New Guinea*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, capítulo 5.

222. Íd., «Finance and Production: Two Strategies in New Guinea Highlands Exchange Systems» en *Oceania*, nº 40 (1969), págs. 42-67; «Finance and Production Revisited», en G. Dalton (comp.), *Research in Economic Anthropology*, JAI Press, 1978.

dades, existe la posibilidad de una explotación de las mujeres por parte de los hombres, y de los hombres dependientes por parte de los *Big Men*.[223]

A pesar de ello, en estas sociedades, un individuo tiene garantizadas tres cosas por el mero hecho de su pertenencia a un clan. En primer lugar, recibirá una ayuda para casarse, esto es, los elementos que conforman una *bridewealth*; en segundo lugar, su clan lo protegerá o vengará en caso de agresión por parte de los miembros de los restantes clanes; por último, y sobre todo, poseerá derechos sobre la tierra de su clan cuando se trate de alimentar a su familia y de desarrollar sus iniciativas, ya fuera en el *moka* o en la venta de cultivos destinados al comercio, etc. Evidentemente, estos sistemas están amenazados por una expansión demográfica excesiva o por un desarrollo inmoderado de los cultivos con fines comerciales, etc.

¿En qué consiste concretamente un intercambio *moka*?[224] Tomemos el ejemplo más simple, una transacción hecha entre dos asociados solamente, X e Y, en la cual las conchas son el principal objeto del don. En un primer momento, X dona a Y dos conchas y un cerdo, equivaliendo el valor de este último a dos *pearl-shells*.[225]

Las dos primeras *pearl-shells* se denominan «pata delantera» y «pata trasera», lo que expresa su equivalencia con un cerdo. Y al propio cerdo se le denomina «cerdo-pájaro», porque se confía en que ese don va a provocar otro de retorno en el que los asociados danzarán sobre el campo ceremonial engalanados con todas sus plumas de aves del paraíso. Se dice que ese don, que equivale por lo tanto a cuatro *pearl-shells*, es un don «que inicia» el *moka*.

Es el don de retorno el que constituye el *moka*, con la condición de que supere en cantidad al don inicial. Supongamos que Y, tras haber dejado que transcurra el tiempo necesario para reunir ocho *pearl-shells*, las envía a X como don de retorno. Por supuesto, puede decidir no reenviar más que cuatro *pearl-shells*, pero en ese caso se dice que únicamente ha pagado sus deudas

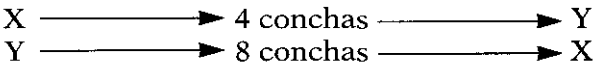
223. Ibíd., «*Tambu* and *Kina*: "Profit", Exploitation and Reciprocity in Two New Guinea Exchange Systems», en *Mankind*, nº 11 (1978), págs. 253-264.

224. Ibíd., «By Toil or by Guile? The Use of Coils and Crescents by Tolai and Hagen Big Men», en *Journal de la Société des Océanistes*, XXXI (49) (1975), págs. 363-378.

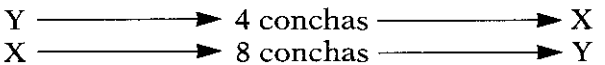
225. «Concha perlera». En inglés en el original. (N. del t.)

y que el *moka* no ha tenido lugar. ¿Qué es lo que ocurre cuando tiene lugar un *moka*? Ocurre que el primer asociado, X, se vuelve «más rico» al adquirir cuatro *pearl-shells* más, pero también Y se vuelve «más grande» al haber donado ocho *pearl-shells*. Pero uno no se puede detener en este punto. Entonces debe comenzar una segunda secuencia, en la que es Y quien toma la iniciativa. A su vez, envía cuatro *pearl-shells* a X, quien más tarde le hará un don de retorno de ocho. Si se consideran esas dos secuencias en conjunto, X e Y han donado y recibido doce *pearl-shells*, lo que supone que, con el tiempo y alternando su sentido en cada nueva prestación, los intercambios tenderán a equilibrarse.

Primera secuencia



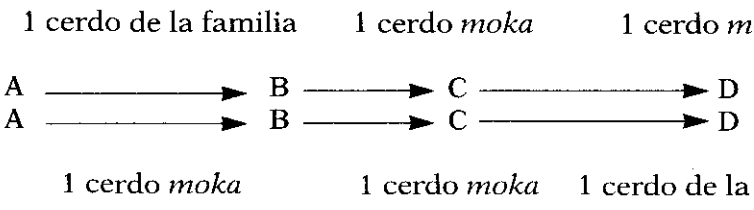
Segunda secuencia



Pero eso no es lo que la gente pretende, ya que lo que desean es demostrar su generosidad, adquirir prestigio, conseguir asociados y mantenerlos el mayor tiempo posible, de suerte que el sistema encierre una tendencia interna a la expansión. Sin embargo, el crecimiento de los dones no es exponencial, pues si la diferencia de dones en la primera secuencia entre X e Y es de cuatro unidades, en la siguiente secuencia se parte de esa diferencia, es decir, de cuatro unidades, a las que se añade un cierto número. Así pues, existen frenos a esa expansión.

De hecho, para un *Big Man*, el súmmum consiste en donar lo máximo posible sin pedir nada en retorno. Bajo esta óptica, el *moka* está muy próximo al potlatch: la motivación de los asociados del *moka* no estriba en obtener «beneficios», sino en aumentar los dones y crear deudas con ellos. De esta forma, los cerdos pasan de mano en mano creando deudas y cruzándose con otras a las que anulan. Ahora bien, como hemos visto, los cerdos que circulan tienen dos orígenes: o bien proceden «de la familia», o bien se han donado en forma de «ayuda», de tal

modo que, en este punto, nos resulta fácil comparar *moka* y *kula*. Porque, si bien no puede identificarse un cerdo de la familia con un *kitoum*, es evidente que tanto uno como el otro son en su origen propiedades a las que no está sujeta deuda alguna pero susceptibles de crearlas al circular.[226]



En los intercambios ceremoniales de los melpa, los cerdos donados se alinean a menudo en dos filas. En la primera se reúnen los cerdos que ha producido el grupo doméstico del *Big Man*, y en la segunda todos los cerdos que se le han donado para llevar a cabo el *moka*, o todos los que ha recibido en retorno de los *moka* que él mismo ha emprendido. De este modo, el *Big Man* expone públicamente la amplitud de su red de alianzas. Y al igual que en el *kula* (aunque no en el de las Trobriand), los asociados en el *moka* se convierten en aliados a través de matrimonios, y a la inversa. Las dos esferas del parentesco y del poder se articulan directamente una sobre la otra.

Andrew Strathern ha observado la evolución de este sistema de intercambios y ha reconstituido su historia desde los inicios del presente siglo. A partir de 1933, con la llegada de los europeos y hasta 1965, el *moka* sufrió por diversas razones una formidable expansión. En principio, los propios europeos aportaron *pearl-shells* en grandes cantidades y las emplearon como moneda para pagar a sus subalternos y para comprar víveres, tierras, etc. Con gran rapidez, los melpa eliminaron entonces las *pearl-shells* de sus intercambios *moka*, reemplazándolas por dólares australianos, y hoy día por *kina*, la nueva moneda nacional que tiene paridad con el dólar australiano y que lleva precisamente el nombre de las antiguas *pearl-shells*. Así fue como la *pearl-shell* utilizada en los intercambios ceremoniales no mercantiles dio su nombre a la moneda nacional creada después de la independencia de Nueva Guinea-Papúa (en diciem-

226. Ibíd., «Alienating the Inalienable», en *Man*, nº 17 (1982), págs. 548-551.

bre de 1975). Y fue el propio Andrew Strathern quien, consultado por Michael Somaré, Primer Ministro de ese nuevo Estado independiente, sugirió otorgarle el nombre de *kina*...

Al margen de la aportación masiva y la posterior devaluación de las *pearl-shells*, la llegada de los europeos ha comportado asimismo la suspensión general de las guerras tribales, eliminando así las principales ocasiones para la práctica del *moka*. Pero, al mismo tiempo, la expansión de los cultivos destinados al comercio, la relativa afluencia de dólares primero y de moneda nacional más tarde, han permitido que mucha gente entrara en el *moka*, más aún que en épocas anteriores. En efecto, parece que, en la medida en que el *moka* precolonial se basaba sobre todo en la adquisición y el intercambio de *pearl-shells*, cuyas rutas estaban controladas por los *Big Men* de los diferentes clanes que lo practicaban, había menos individuos implicados en el *moka* y, entre los que sí lo estaban, menos jóvenes que participaran en la empresa y menos riquezas que circulasen globalmente.

Así pues, tras la conquista colonial, asistimos a un florecimiento del intercambio *moka*. Parece que las razones de este florecimiento se hallen en el hecho de que la tierra permaneció como un bien común inalienable que protegía a los individuos implicados en el *moka*. Es precisamente esta permanencia de ciertos tipos de propiedades inalienables lo que explica que, tras la llegada de los europeos, se desarrollaran paralelamente la economía del don y la economía mercantil. Vemos así cómo un número cada vez mayor de individuos y de grupos acumulan dinero y mercancías para utilizarlas como objetos de don o bien hacen justamente lo contrario, esto es, venden objetos de don en calidad de mercancías. E incluso en 1976, Ongka, el gran *Big Man* melpa cuya biografía ha escrito Andrew Strathern, le explicaba a este último que ambas economías mantendrían probablemente un desarrollo conjunto durante bastante tiempo. Veinte años más tarde, en 1996, estas predicciones han sido desmentidas en parte. Y no porque las dos economías hayan dejado de coexistir (por mucho que la economía de mercado haya tomado la delantera), sino porque las guerras tribales han vuelto a adquirir una gran envergadura, implicando una mayor cantidad de riquezas donadas en concepto de «compensación». Ahora bien, para reunir el montante requerido, hace falta producir y vender cada vez más; y para ello es preciso que la paz se

prolongue al menos durante un cierto tiempo... Estas sociedades incurren pues, hoy día, en nuevas contradicciones nacidas de la coexistencia de una serie de poderes tribales locales todavía muy fuertes y un poder nacional, estatal, incapaz de intervenir localmente.

Sin embargo, lo que ha permanecido como la base de estos intercambios, a pesar de la inflación y la rápida desaparición posterior de las *pearl-shells*, a pesar de la introducción masiva de moneda europea y de bienes manufacturados en los intercambios (camiones Toyota, etc.), es el cerdo[227] Y no porque el cerdo sea la principal fuente de proteínas, sino porque continúa actuando en los intercambios matrimoniales y en los restantes intercambios necesarios para la reproducción de relaciones sociales locales. El cerdo sigue siendo un sustituto de las personas; es objeto de don con ocasión de un nacimiento o de un matrimonio, en el momento de un fallecimiento, etc.

Al término de este análisis del *moka*, nos hallamos de nuevo frente al mismo problema, a saber, el de la naturaleza de los objetos preciosos que circulan en los intercambios ceremoniales y competitivos. Pues bien, ya se trate de los *taonga* de los maoríes, de los cobres de los kwakiutl, de los *vaygu'a* de los trobriandeses o de los cerdos y las conchas de los melpa, todos estos objetos actúan en grados diversos como sustitutos de las personas.[228] Por lo tanto, adoptaremos esa prueba como nuevo punto de partida cuando analicemos las cosas que se donan, las cosas que se guardan, esas cosas sagradas que, tal vez, lejos de ser simples sustitutos de las personas, se perciben en sí como personas, aunque sobrehumanas.

Por otra parte, sin duda el lector se habrá sentido sorprendido por la presencia, en todos los hechos que hemos analizado, de dos principios que se combinan para engendrar ciertas formas de intercambio: una regla de derecho que afirma la inalienabilidad de la propiedad de ciertos objetos, y otra, que autoriza la alienación de una posesión, aunque sólo para ciertos usos.

227. Íd., «Transactional Continuity in Mount Hagen», en B. Kapferer (comp.), *Transaction and Meaning*, Filadelfia, ISHI, 1976, págs. 217-287.

228. Existen otros diversos sistemas de intercambio en Melanesia. No hemos mencionado nada sobre los intercambios entre los tolai de Nueva Bretaña que analizaron R. Salisbury y A. Epstein, ni tampoco de los intercambios entre los kapauku de Irian Java que analizó Pospisil. Habría que compararlos todos sobre la base de un vasto cuadro de transformaciones de las lógicas del don.

De este modo, hemos visto que los objetos sagrados son objetos inalienables que se guardan y no se donan, mientras que los objetos preciosos son objetos que se donan al tiempo que se guardan. Asimismo, hemos comprobado que, en todas esas sociedades, la inalienabilidad se fundamenta o se legitima sobre la creencia en la presencia de una fuerza, de un espíritu, de una realidad espiritual en el objeto, realidad que lo vincula a la persona que lo dona y que lo acompaña en todos sus desplazamientos. En nuestra opinión, dicha presencia no es sino la figura que adopta la inalienabilidad de las cosas en un mundo donde los hombres creen que las realidades visibles están habitadas y dirigidas por fuerzas invisibles, por seres que son más grandes que los hombres aunque guarden cierto parecido con ellos.

¿Acaso no ha mantenido la humanidad, desde sus orígenes, cierta ambivalencia sobre este punto? ¿No sabe acaso que los objetos no se desplazan por sí mismos ni sin motivo y, al mismo tiempo, hace todo lo posible por ignorarlo, por no verlo, por rechazar esa prueba? Sin embargo, ¿qué sentido tiene ignorarla?

Para dar por concluida esta primera parte, asumiremos la afirmación de que las cosas no se desplazan sin motivo ni por sí mismas. En este sentido, nuestra posición no es la de los «indígenas», ni tampoco la de Lévi-Strauss, quien concibe la nociones de *mana* y de *hau* como conceptos vacíos que remiten a operaciones inconscientes del espíritu. Nuestra posición es la de Mauss, aunque hasta cierto punto, ya que no hemos podido seguirle hasta el final.

Las cosas no se desplazan sin motivo ni por sí mismas

Hasta aquí, hemos visto que un objeto de don *no se desplaza sin motivo*. Cuando lo hace con ocasión de un intercambio de dones no antagonistas, su doble transferencia constituye el medio de instituir una doble relación de dependencia recíproca que comporta un cierto número de consecuencias sociales para los protagonistas, tanto obligaciones como ventajas. Y al mismo tiempo, como resultado de esos intercambios, los dos asociados se hallan en situación de equilibrio, ya que la igualdad de sus estatus, si bien podía existir antes de que se realizase el don inicial, queda restaurada por el contradón final. Así pues, el don y el con-

tradón de un mismo objeto constituyen la forma más simple, más directa, de producir dependencia y solidaridad preservando el estatus de las personas, en un mundo en el que la mayor parte de las relaciones sociales se producen y reproducen a través de la institución de vínculos de persona a persona. El don seguido de un contradón del mismo objeto constituye así la molécula elemental de toda práctica del don, el desplazamiento mínimo que debe efectuarse para que esta práctica adquiera sentido.

Asimismo, se ha puesto de manifiesto que, si bien la cosa no se desplaza sin motivo, *tampoco se desplaza sola*. Y esa evidencia contrasta tanto con las opiniones de Mauss como con las creencias polinesias. El hecho que la ha puesto en movimiento, que ha trazado el camino que debía recorrer, que la ha hecho ir y luego volver a su punto de partida, es la voluntad de los individuos y/o de los grupos de producir (o reproducir) entre sí relaciones sociales que combinen solidaridad y dependencia. Podemos tener la certeza de que no todo es juego en ese juego, y que tras el juego se localizan numerosas necesidades enraizadas en lo social, necesidades de orden social. Sin embargo, en el ser social del hombre encontramos algo más que la suma de tales o cuales necesidades sociales. Y encontramos algo más, simplemente porque los hombres no se contentan con vivir en sociedad y con reproducirla como los restantes animales sociales, sino que deben además producir sociedad para vivir.

Retornemos sobre esas dos conclusiones que, de hecho, no son sino las dos caras de una misma realidad. Las cosas donadas no se desplazan sin motivo ni tampoco lo hacen por sí mismas. Ni que decir tiene que las «cosas» donadas no son necesariamente cosas, objetos materiales con significación cultural. La «cosa» puede consistir igualmente en una danza, un acto de magia, un nombre, un ser humano, un apoyo en un conflicto o en una guerra, etc. En suma, y como lo señalara Mauss, el dominio de lo «donable» desborda ampliamente lo material; podríamos decir que ese dominio está constituido por *todo* aquello cuya *distribución* es posible, *tiene sentido* y puede crear obligaciones, o una deuda, en el otro. Por supuesto, nunca es indiferente o insignificante que el «objeto» donado sea éste o aquél. Su naturaleza muestra inmediatamente tanto las intenciones de quienes lo donan como el contexto en el cual lo donan: guerra o paz, alianza de matrimonio o perpetuidad de una descendencia, etc.

Las cosas no se desplazan por sí mismas. Lo que las pone en movimiento y las hace circular en un sentido y en otro, y aún en otro más, etc., es en cada ocasión la voluntad de los individuos y de los grupos de establecer entre sí vínculos personales de solidaridad y/o de dependencia. Ahora bien, la voluntad de establecer esos vínculos personales expresa *algo más* que la voluntad *personal* de los individuos y de los grupos, e *incluso algo más que el dominio de la voluntad* o la libertad de las personas (individuales o colectivas). Pues lo que se produce o reproduce, a través del establecimiento de esos vínculos personales, es el conjunto, o bien una parte esencial, de las relaciones sociales que constituyen los cimientos de esa sociedad y le imprimen una cierta lógica global que, al mismo tiempo, es la fuente de la identidad social de sus miembros, individuos y grupos. En suma, lo que se manifiesta a través de los objetivos que persiguen, las decisiones que toman, o las acciones que emprenden voluntariamente los individuos y los grupos que componen una sociedad dada, no son solamente sus voluntades personales, sino necesidades a-personales o im-personales ligadas a la naturaleza de sus relaciones sociales, necesidades que resurgen sin cesar de la producción-reproducción de dichas relaciones (ya se trate de relaciones de parentesco, de poder, de relaciones con los dioses y los espíritus de los muertos, etc.).

Las cosas, por tanto, no se desplazan por sí mismas; es siempre la voluntad de los hombres quien las pone en movimiento, pero esa voluntad está por su parte animada por fuerzas subyacentes, por necesidades involuntarias, impersonales, que *actúan de manera permanente* sobre los individuos, tanto sobre aquellos que toman decisiones como sobre los que las sufren, porque, en las acciones de los individuos y de los grupos, son relaciones sociales lo que se reproduce y coordina, es la sociedad en su conjunto lo que se re-crea, *sean cuales fueren la forma y grado de conciencia que los actores tengan, individual y/o colectivamente, de esas necesidades*.

Recapitulemos. Podemos explicar las razones que hacen que al don de una cosa le siga el contradón de esa misma cosa o de una cosa equivalente, sin que ni siquiera nos resulte necesario hacer intervenir la creencia en la existencia de un alma en las cosas, de un espíritu, de una fuerza que las poseería, obligándolas a retornar a su punto de partida. Por lo tanto, en este punto nos separamos de Mauss y damos crédito a la crítica realiza-

da por Lévi-Strauss. No obstante, nuestra explicación tampoco ha invocado la intervención directa de «estructuras mentales inconscientes» que, por definición, no pueden ser sino univerzcada uno de nosotros y en cada pueblo, sean cuales fueren los contextos propios y ajenos. Contrariamente a Lévi-Strauss, los mecanismos que hemos hecho aparecer eran sociológicos; las realidades y fuerzas que subyacían al desplazamiento de las cosas donadas eran sociales. Podríamos decir que no dependían directamente de las estructuras inconscientes y universales del pensamiento, sino *indirectamente*, y sólo a través de estructuras sociales precisas que, por lo tanto, no se hallan presentes en cualquier tipo de sociedad.

Eso no significa que lo social quede separado de lo mental o pueda existir sin el pensamiento, de algún modo al margen de éste. En otro lugar,[229] hemos mostrado cómo una relación social (de parentesco, de poder, etc.) sólo puede nacer, desarrollarse, transmitirse y reproducirse si contiene desde su nacimiento una parte *ideal* compuesta de los principios *conscientes* de su funcionamiento, de las reglas que deben seguirse para su reproducción, y de representaciones que necesariamente se asocian a dicha relación y que fundamentan o contestan la legitimidad de su producción-reproducción a los ojos de los miembros de la sociedad. Esta parte ideal de una relación social sólo existe, al principio, gracias al pensamiento y dentro del pensamiento, individual y colectivo. Por lo tanto, está necesariamente sometida a las estructuras inconscientes *y* conscientes del pensamiento. Pensar significa poner en relación diversos aspectos de lo real y descubrir, inventar e imaginar relaciones entre esas relaciones.

Pero decir que lo social no existe separado del pensamiento no significa decir que la explicación última de lo social se encuentre en lo «mental» y, sobre todo, en las estructuras inconscientes de lo «mental». Tampoco significa decir que lo social y lo «mental», consciente e inconsciente, no se expliquen en definitiva más que a través de lo simbólico, al que no obstante siempre pueden reducirse. Pues lo ideal, nacido en y por el pensamiento, no existe únicamente en el pensamiento. Se halla activamente presente en el origen de todas las realidades sociales, que de este modo lo encarnan, es decir, lo materializan y

229. Maurice Godelier, *L'Idéel et le Matériel*, op. cit., pág. 181.

simbolizan al mismo tiempo. Un sistema de parentesco no se reduce solamente a sus elementos ideales (principios de descendencia, de alianza, regla de residencia, clasificación de los parientes, etc.); en realidad, se halla presente en todas las instituciones, en las ceremonias, en los gestos del cuerpo, y en aquellos objetos a través de los cuales adquiere una existencia social, concreta, y que lo «simbolizan». En este caso, lo simbólico hace visible el sistema, permite que sea «comunicado», aunque no constituya su fuente última, no lo fundamente.

Nos separamos pues en parte de las conclusiones de Mauss, sin compartir por ello las hipótesis de Lévi-Strauss. Y debemos recalcar que solamente al *completar* el análisis antropológico de Mauss hemos podido criticar sus límites sin quedar acorralados en el mismo atolladero, es decir, sin tomar las representaciones indígenas de una realidad por equivalentes de las que desarrolla un pensamiento extranjero, que se quiere científico y crítico y que por principio no puede compartir esas representaciones (incluso aunque deba tomarlas necesariamente en serio y volver a ellas de todas formas para explicarlas también). En efecto, se comprenderá fácilmente que si a esta base sociológica le añadimos y combinamos un sistema de creencias mágico-religiosas sobre la existencia de un alma, de un espíritu, de una fuerza en las cosas, que las empuja a actuar y a desplazarse por sí mismas, todo ocurrirá como si fueran las propias cosas las que arrastran tras de sí a las personas, como si, impelidas por su propio espíritu, por su propia fuerza, se esforzasen en retornar más o menos directamente, más o menos rápido, hacia la persona que las poseyó y donó en primer lugar.

A partir del momento en que, en una sociedad, la mayor parte de las relaciones sociales existe sólo bajo la forma y gracias a la instauración de vínculos personales, de relaciones de persona a persona, a partir del momento en que el establecimiento de esos vínculos pasa por el intercambio de dones que, a su vez, implican transferencias y desplazamientos de «realidades» que pueden ser de todo tipo (mujer, hijos, objetos preciosos, servicios, etc.) mientras puedan ser objeto de una distribución; todas las relaciones sociales objetivas que forman los cimientos de una sociedad (su tipo de sistema de parentesco, su sistema político, etc.), así como las relaciones personales e intersubjetivas que las encarnan, pueden expresarse y «materializarse» en dones y contradones, así como en los desplazamientos, trayectos,

que efectúan los «objetos» de esos dones.

Y debido a que el don, en tanto acto de donar, en tanto donación, en tanto práctica real, es un elemento esencial de la producción-reproducción de las relaciones sociales objetivas y de las relaciones personales, subjetivas e intersubjetivas, que son su modo concreto de existencia, el don en tanto práctica forma parte *simultáneamente* de la forma y del contenido de esas relaciones. En ese contexto precisamente, el don, en tanto *acto* pero también como *objeto*, puede *re-presentar, significar* y *totalizar* el conjunto de las relaciones sociales del que es a la vez instrumento y símbolo. Y en la medida que los dones proceden de las personas y los objetos donados se vinculan primero para luego liberarse y volver de nuevo a vincularse a las personas, los dones encarnan tanto a las personas como a sus relaciones. En este sentido y por estas razones, el don —como lo expresó con maestría Mauss— es un «hecho social total»: en tanto contiene y une a la vez algo que procede de las personas y algo que está presente en sus relaciones, consigue totalizarlas y simbolizarlas en su práctica y en los objetos que la materializan.

No obstante, si a todo ello añadimos la creencia de que las cosas donadas tienen un alma, son como personas y pueden actuar y desplazarse por sí mismas, entonces debemos esperar toda una serie de transformaciones y metamorfosis de la práctica del don y de las formas de conciencia individual y colectiva que se le asocian. En última instancia, en este mundo ya no hay «cosas», hay tan sólo personas que pueden revestir la apariencia, bien de seres humanos, bien de cosas. Al mismo tiempo, el hecho de que las relaciones sociales humanas (de parentesco, de poder) deban adoptar la forma de relaciones de persona a persona, de relaciones intersubjetivas, se extiende a todo el universo. La naturaleza, el universo entero, ya no se compone más que de personas (humanas o no humanas) y de relaciones entre las personas. El cosmos se convierte de este modo en la prolongación antropomórfica de los hombres y de sus sociedades. El individuo se encuentra entonces sujeto al universo entero, a un universo que lo supera y que a la vez contiene y desborda a su sociedad. Pero, al mismo tiempo e inversamente, el individuo contiene en sí mismo a toda la sociedad y al cosmos en su conjunto. El microcosmos del individuo contiene el macrocosmos que le rodea y a la vez se encuentra contenido en él. La parte es el Todo, y el Todo se muestra en su totalidad en cada una de sus

partes. Cada uno, el individuo y el cosmos, es como el espejo del otro, y se supone que cualquier acción que incida sobre uno de ellos puede incidir sobre el otro. El mundo entero, incluyendo a los hombres, queda «encantado».

Por lo tanto, en una sociedad donde lo esencial de las relaciones sociales reviste la forma de relaciones personales, donde domina la creencia según la cual las cosas son también personas, puede entenderse que el don no solamente capture en sí alguna cosa de la esencia de las relaciones sociales, sino que amplifique y magnifique su presencia y su realidad en la conciencia de los individuos. La *amplifica* porque la creencia en la existencia de un alma en las cosas prolonga la forma de las relaciones humanas más allá de la sociedad e impone dicha forma al cosmos en su totalidad, a todos los objetos y a todas las relaciones existentes en el universo.

La práctica del don se extiende pues más allá del mundo humano y deviene un elemento esencial de una práctica religiosa, es decir, de las relaciones entre los seres humanos, los espíritus y los dioses que también pueblan el universo. Bajo esta óptica, el don se convierte en sacrificio a los espíritus y a los dioses, aspecto que Mauss designaba como la cuarta obligación que fundaba la práctica del don. Por otra parte, la creencia en el alma de las cosas amplifica pero también *magnifica* a las personas y a las relaciones sociales, puesto que las *sacraliza*. Pues si las cosas tienen un alma, es porque ciertos poderes sobrenaturales (dioses o espíritus, habitualmente invisibles) viven en ellas y circulan con ellas entre los hombres, vinculándose a unos o a otros, aunque vinculándolos siempre. Ahora bien, al sacralizar a la vez objetos, personas y relaciones, la creencia en el alma de las cosas no sólo amplifica-magnifica un universo compuesto de relaciones personales, sino que *altera* su naturaleza, su apariencia y su sentido. En cierto modo, *metamorfosea dichas relaciones*. En lugar de aparecer como sus actores, los seres humanos se nos presentan determinados por aquéllas. En lugar de actuar sobre el prójimo por mediación de los objetos que se le donan, los hombres se nos presentan condicionados por los objetos que donan o que reciben, sometidos a sus voluntades y a sus desplazamientos. La causa se vuelve efecto, el medio se convierte en agente, el agente se vuelve medio y el objeto deviene sujeto.

Para recapitular, la combinación de esta base sociológica,

de esta lógica de las relaciones sociales personalizadas, con la creencia en cosas-personas, produce una *metamorfosis general* de la realidad y una *inversión en el pensamiento* de las relaciones reales que existen en la práctica. Los objetos se transforman en sujetos y los sujetos en objetos. Ya no son (únicamente) los seres humanos quienes, por medio de las cosas, actúan unos sobre otros, o unos junto a otros, sino que son las cosas y los espíritus que las animan los que actúan, a partir de este momento, sobre sí mismos por mediación de los seres humanos.

Al no haber llevado a sus últimas consecuencias la reconstrucción de la base sociológica de la práctica del don, Mauss acabó por conceder una gran importancia a las creencias mágico-religiosas que prestan un alma a las cosas. No se trata de que semejantes creencias no tengan un papel social relevante, sino de que simplemente *no explican el origen real* de la obligación de tener que retornar lo que se ha recibido, o bien un equivalente; únicamente explican la *manera* en que los actores sociales, los indígenas de diversas culturas, conciben, perciben y legitiman dicha obligación. Y lo que aquí se presenta no es sólo un mundo *simbólico*. En esencia, es el mundo de las representaciones imaginarias que los actores elaboran para explicarse las razones, el origen y el sentido de sus acciones; en una palabra, el *mundo del imaginario*.

En este punto podemos calibrar el contraste entre ese tipo de sociedades, de universos sociales y mentales, y la sociedad capitalista contemporánea, donde la mayor parte de las relaciones sociales son impersonales (implican por ejemplo al individuo en tanto ciudadano y al Estado) y donde el intercambio de cosas y servicios pasa en lo esencial por mercados anónimos, con lo que se deja un escaso margen para una economía y una moral del don. Cuando la mayor parte de los intercambios tienen lugar en un mercado y el valor de bienes y servicios se expresa en una moneda universal, las deudas que uno contrae quedan anuladas, y las cosas que uno compra quedan en sus manos. Con todo, semejante universo debe presentar necesariamente otras formas de representaciones (y de prácticas), alienadas y fetichizadas de las relaciones sociales sobre las que se fundamenta. Pero ésa es otra historia.

Capítulo 2

DE LOS OBJETOS-SUSTITUTOS DE LOS HOMBRES Y LOS DIOSES

Nuestro análisis del trabajo de Mauss sobre el don ha suscitado, por tanto, de manera ciertamente inesperada, una serie de problemas a los que nos hemos tenido que confrontar.

En efecto, nos ha parecido cada vez más evidente que, junto a lo que se dona o se intercambia, era preciso prestar atención a las cosas que se guardan, y que el propio análisis del don se enriquecería si se examinase a la luz de lo que no debe darse sino conservarse. Ahora bien, las cosas que se conservan son muy a menudo «sagradas» y, por consiguiente, nos parecía necesario reflexionar sobre aquello que confería un carácter «sagrado» a tales objetos, es decir, sobre aquello en que consiste lo «sagrado». Por otra parte, las barreras que median entre los objetos sagrados y los objetos de valor producidos para donarse o venderse, unos objetos que en ocasiones acaban por funcionar como «cuasimonedas», no están herméticamente cerradas. No es preciso que los objetos sean diferentes para que operen en diferentes dominios, y merece la pena analizar cómo, en determinadas circunstancias, un mismo objeto puede sucesivamente venderse, donarse e integrarse finalmente en el tesoro de una familia o de un clan. No es el objeto el que crea las diferencias, sino las distintas lógicas de los dominios de la vida social quienes le confieren sentidos distintos a medida que se desplaza de uno a otro, cambiando con ello de función y de uso.

Otro problema se planteaba igualmente, a saber, el de analizar con mayor detalle las condiciones sociológicas y por tanto

históricas de la aparición y el desarrollo de los dones antagonistas, del potlatch y de las sociedades con sistema de potlatch. Sobre ese punto, nos hemos contentado con prestar atención a Mauss, que había sugerido —sin que ello suscitara demasiadas reacciones— que el potlatch era una forma diferida de la práctica de los dones y contradones no antagonistas. En realidad, el problema estribaba en que Mauss se había pronunciado en demasiado pocas ocasiones sobre la naturaleza de esos dones, sobre su lógica particular, como para que pudiéramos distinguir las transformaciones sociales necesarias para la aparición y el desarrollo del potlatch. Una vez realizada esa comprobación, y tras haber tenido la oportunidad de vivir y de trabajar en una sociedad donde existía la práctica de los dones y contradones, aunque no el potlatch, propusimos la hipótesis de que un análisis relativamente detallado de lo que sucede entre los baruya, una sociedad sin potlatch pero en la que coexisten objetos sagrados, objetos de valor e incluso una suerte de «objeto-moneda» (la sal con uso exclusivamente ceremonial), debía permitirnos extraer por contraste las condiciones sociales de la aparición del potlatch, la base social de su desarrollo. Los resultados de esta reconstrucción, que procedía por una deducción *a contrario*, debían permitir situar, con mayor precisión que la lograda por Mauss, el lugar que las sociedades «con sistema de potlatch» ocupan entre las diversas formas de la evolución de la sociedad humana.

Finalmente, dirigimos nuevamente nuestra atención hacia los propios objetos, con la intención de distinguir los caracteres que éstos debían presentar para que las representaciones imaginarias de la vida, la riqueza y el poder pudiesen proyectarse o colocarse en ellos. La fuerza de los objetos consiste en materializar lo invisible, en representar lo irrepresentable. Y el objeto sagrado es el que cumple más fielmente con ese cometido.

Por supuesto, tales análisis plantean al menos dos cuestiones a las ciencias sociales. Por un lado, arrojan sombras sobre un postulado piadosamente recibido, unánimemente respetado, y celebrado sobre todo a raíz de la introducción de Lévi-Strauss a la obra de Mauss, a saber, que en el ser del hombre todo es intercambio, y que sólo a partir de la necesidad del intercambio puede comprenderse el funcionamiento de las sociedades (incluso aunque su historia, o las diversas formas adoptadas por su evolución, queden fuera del campo de análisis, o incluso en ocasiones se repudien como puras contingencias).

Por otro lado, devuelven a las ciencias sociales su función crítica frente a las creencias espontáneas y las ilusiones que las sociedades y los individuos tienen respecto de sí mismos, y que resulta también crítica frente a aquellas teorías eruditas que no se toman en serio esas creencias, o no dan cuenta de ellas.

Objetos sagrados, objetos preciosos y objetos-moneda entre los baruya de Nueva Guinea

Los baruya son una tribu que habita en dos altos valles de una cadena de montañas del interior de Nueva Guinea, las Tierras Altas Orientales (*Eastern Highlands*). Su reputación de fabricantes de sal les permitió conocer numerosas tribus que jamás habían entrado en contacto con ellos, pero que compraban su sal a otras tribus con las que comerciaban los propios baruya. Los antepasados de los baruya no habitaban allí donde sus descendientes viven en la actualidad; en realidad, vivían en la región de Menyamya, en Bravegareubaramandeuc, un lugar hoy día desierto al que los maestros de las iniciaciones retornan cada tres o cuatro años, con ocasión de las ceremonias de iniciación masculina, para recoger plantas mágicas y puñados de arcilla y de tierra ancestral con propiedades igualmente mágicas, es decir, llenas de poderes sobrenaturales y de la fuerza de los antepasados.

De hecho, los antepasados de los baruya formaban parte de una tribu que recibía el nombre de yoyué, y que por aquel entonces se denominaba baragayé. Probablemente hacia finales del siglo XVIII, debieron dejar su territorio después de que ciertos enemigos incendiaran su aldea y masacraran a una parte de sus habitantes. Los supervivientes huyeron hasta encontrar finalmente asilo en Marawaka, entre los andjé, que habitaban en las laderas del monte Yelia, a unos cuatro o cinco días de marcha. Tras varias generaciones, los refugiados, con la complicidad de los ndelié, un clan perteneciente a la tribu de sus huéspedes, expulsaron a éstos de su territorio, con lo que una nueva tribu hizo su aparición adoptando el nombre de baruya, nombre del clan que tenía las funciones rituales más importantes en las iniciaciones masculinas, las que marcan el paso de los chicos de la infancia a la adolescencia y los convierten en jóvenes guerreros. A finales del siglo XIX y principios del XX, los baruya

prosiguieron su expansión territorial invadiendo otro valle, el de Wonenara; allí combatieron con los grupos locales, con los que no obstante intercambiaron mujeres, hasta que poco a poco absorbieron un cierto número de linajes autóctonos que se desgajaron de sus tribus de origen y escogieron vivir con los baruya, sus enemigos pero también aliados por el matrimonio, repitiendo así lo que los ndelié habían hecho un siglo antes en relación con su tribu, los yoyué.

Para completar este bosquejo ciertamente sumario, precisemos que entre los baruya no existe un poder central, un *paramount chief* como en las islas Trobriand, ni tampoco *Big Men* que acumulen riquezas y mujeres, y que rivalicen a golpe de dones y contradones de tipo potlatch, como entre los melpa. Es cierto que hay algunos hombres que son más importantes que otros, los *Apmwénangalo*, «Grandes Hombres» cuyos poderes pueden adquirirse, bien por herencia (como los de los maestros de las iniciaciones masculinas o de las iniciaciones de los chamanes), bien por méritos (como los de los grandes guerreros, los grandes cazadores de casuario, los grandes agricultores o los mejores fabricantes de sal). Los maestros de las iniciaciones provienen siempre de los mismos clanes, mientras que los restantes Grandes Hombres pueden pertenecer a cualquier clan. ¿Qué ocurre entonces entre los baruya con las cosas que se donan, se venden o se conservan? Entre ellos coexisten tres categorías de objetos que llamaremos, a falta de términos más adecuados, objetos sagrados, objetos de «valor» y objetos que funcionan como una suerte de moneda.

De las cosas que se guardan entre los baruya

En el primer rango de los objetos sagrados figuran los *kwaimatnié*, objetos de culto guardados secretamente por los maestros de los rituales de iniciación, quienes sólo los exhiben a plena luz del día en esas ocasiones. Únicamente los clanes descendientes de los refugiados venidos de Menyamya poseen tales objetos; en efecto, con la excepción de los ndélié, el clan que con su traición ayudó a los antepasados de los baruya, los baragayé, a apoderarse del territorio de los andjé, la tribu que los había acogido, ningún otro clan autóctono posee tales objetos. Tras su victoria, el linaje de los kwarrandariar, el linaje del clan de los baruya que

inicia a los jóvenes en el tercer estadio, donó un par de *kwaimatnié* a los ndélié en agradecimiento de su ayuda y, sobre todo, para asociarlos a la celebración de las iniciaciones, pues en el curso de esas iniciaciones es cuando la tribu de los baruya se presenta ante sí misma y ante todas las tribus vecinas, amigas y/o enemigas, como un todo o, como ellos dicen, como un único «cuerpo».

Entre los objetos sagrados de los baruya figuraban igualmente los dedos disecados de la mano derecha[1] —la que tiende la cuerda del arco— de Bakitchatché, héroe legendario de los baruya que los lideró en vistas a combatir contra los andjé y apoderarse de sus tierras. A Bakitchatché se le atribuyen una serie de gestas fabulosas; por ejemplo, su espíritu habría abatido, sólo con su fuerza, un gran árbol que quedó atravesado sobre un precipicio y permitió a los guerreros baruya sorprender y masacrar a sus enemigos, quienes no podían imaginar que se les atacaría por ese flanco. Los descendientes de Bakitchatché conservaron como algo precioso los dedos del héroe, como a menudo sucede con los de los grandes guerreros, y los mostraban en las ceremonias de iniciación a los futuros guerréros baruya, con la convicción de que en ellos se conservaba una parte de los poderes sobrenaturales del héroe, que así fortalecería a los baruya. Para los baruya, en efecto, los objetos tienen un espíritu, *koulié*, que es al mismo tiempo un poder, el poder. La noción de *koulié* se corresponde, por tanto, con las ideas de *mana* y de *hau* que poseen los polinesios.

Por su parte, el clan de los andavakia poseía un par de fragmentos de sílex que empleaba únicamente con motivo de la construcción de la *tsimia*, la gran casa ceremonial que los baruya edifican cada tres o cuatro años para iniciar a sus jóvenes. En esas ocasiones se apagaban todos los fuegos de las aldeas y, si antes de la llegada de los europeos los baruya encendían su fuego diario por fricción, el fuego de las ceremonias se encendía mediante percusión, reactivando con ello el gesto del Sol, padre de los baruya y de todos los seres humanos, que había hecho

1. Véase el artículo de Patrick Guery, «Sacred Commodities: The Circulation of Medieval Relics», en A. Appadurai (comp.), *The Social Life of Things; Commodities in a Cultural Perspective*, Cambridge University Press, 1986, págs. 169-194. Véase también el artículo de Ilana Silber, «Gift-Giving in the Great Traditions: The Case of Donations to Monasteries in the Medieval West», comunicación presentada en Princeton en 1995. Agradecemos vivamente a I. Silber el hecho de habernos enviado ese texto antes de su publicación.

brotar el fuego primordial y le había arrojado las piedras de sílex. Esas piedras, al explotar, habían perforado el sexo y el ano del primer hombre y de la primera mujer, quienes hasta entonces tenían el sexo obturado; fue así como pudieron comenzar a copular y reproducirse.[2] Los dedos de Bakitchatché y las piedras de fuego desaparecieron durante el incendio de la aldea en la que vivían los clanes, un incendio que se produjo algunos meses después de la pacificación de los baruya y que había ordenado el joven oficial australiano que dirigía el puesto de Wonenara.

Dicho oficial, al ser informado de que los hombres de esa aldea habían tomado las armas para batirse contra los de otra aldea baruya, Wiaveu, organizó una expedición punitiva. Quemó la aldea de los agresores al atravesarla, sin saber lo que quemaba «en su interior». Poco después, llegado al lugar donde tenían lugar los combates, el joven oficial confiscó todas las armas de los asaltadores (armas que destruyó o quemó) y detuvo a una cincuentena de hombres que llevó «a prisión». En realidad, la causa que había desencadenado ese combate había sido el suicidio de una mujer que provenía de la aldea de los asaltadores, pero que estaba casada con un hombre de Wiaveu, y se había ahorcado después de que la sorprendieran engañando a su marido con el hermano menor de éste. En cualquier caso, al oficial le traía sin cuidado la razón del conflicto; sólo le importaba que la gente dejara de tomarse la justicia por su mano y que se estableciese, en todo ese territorio, la justicia del Estado australiano. A partir de aquel momento, los baruya se convertían en súbditos, aunque lejanos, de Su Majestad, la reina de Inglaterra.

Aunque no se trate de objetos «duraderos», mencionemos igualmente las plantas mágicas que los maestros de las iniciaciones y sus ayudantes recogen en el sitio sagrado de Bravegareubaramandeuc y conservan para utilizarlas en las comidas rituales colectivas que se suceden a lo largo de esas ceremonias. A espaldas de los iniciados, los oficiantes insertan hojas secas de esas plantas en trozos de *taro* o de patata dulce que ofrecen luego a los iniciados para que éstos los coman sin mirar. Igualmente, insertan trozos de esas hojas en las nueces de betel que los ini-

2. Las nociones de fuego encendido por el Padre Sol y de sexos perforados de golpe por la explosión del sílex de la piedra de fuego recuerdan fuertemente al big-bang del surgimiento del lenguaje en el hombre según Lévi-Strauss o del orden simbólico en Lacan. Antes de eso nada era posible; después todo lo fue.

ciados han de mascar. Sin embargo, en este último caso, los maestros insertan además una fina loncha de hígado crudo de una variedad de zarigüeya, el *djatta*, un animal que resulta extremadamente peligroso atrapar vivo y que se sacrifica con ocasión de la construcción de la casa ceremonial, la *tsimia*. El consumo de ese hígado crudo se asocia a una práctica que hoy día ha desaparecido. En otro tiempo, los baruya daban muerte a guerreros enemigos que habían apresado; tras romperles brazos y piernas, y adornar sus cuerpos con plumas y otros ornamentos, los sacrificaban. Un grupo de jóvenes guerreros que blandían cuchillos de bambú con mangos de corteza roja, el color del sol, corría colina abajo y, todos a un tiempo, hundían sus cuchillos en el pecho de la víctima. Acto seguido se recogía su sangre, con la que se pintaba a los asistentes, y finalmente se le abría el vientre para arrancarle el hígado, que se repartía entre los hombres.

Todos esos objetos, *kwaimatnié*, dedos disecados de Bakitchatché, piedras de fuego y plantas recogidas en el sitio sagrado de los antepasados, se distinguen de los restantes objetos sagrados en la medida en que poseen poderes que deben ponerse al servicio de *todos* los baruya. A esa lista cabe añadir además las flautas y los rombos, instrumentos cuyos sonidos acompasan los momentos más solemnes de los ritos, al menos de aquellos que tienen lugar fuera de las aldeas y de los lugares habitados, en el corazón de los bosques o en las sabanas desbrozadas que rodean las aldeas. Sólo los hombres que pertenecen a los clanes de los maestros de las iniciaciones pueden fabricar y tocar tales instrumentos. Pero si los hombres de esos clanes conservan los rombos, protegiéndolos cuidadosamente con cintas de corteza para poder llevarlos siempre pegados a sus cuerpos, encerrados en una pequeña malla junto a otros objetos mágicos, las flautas de bambú se fabrican en cada ceremonia y se destruyen inmediatamente después de su uso. Se rompen en mil pedazos y los músicos las arrojan a la maleza en cuanto la multitud de hombres e iniciados empieza a aproximares a las aldeas. Un poco más adelante veremos por qué.

Señalemos antes, para no volver más a ello, que, junto a esos objetos sagrados (duraderos o no) que se ponen al servicio de todos los baruya en el marco de las iniciaciones, cada clan o linaje posee otros objetos dotados de una «eficacia» o un poder (para nosotros imaginario y simbólico) más limitado. Nos referimos a ciertas mazas de piedra o de madera que pertenecieron

a guerreros ilustres y que sus descendientes conservan con mimo. Se trata también de las piedras de fertilidad que todo linaje posee. Los hombres las entierran en el suelo de los jardines que abren en el bosque y las desentierran sólo en el momento en que no los cultivan. Por supuesto, todos estos objetos no operan si no se pronuncian las fórmulas y palabras secretas que acompañan a su empleo.

Unas pocas palabras más sobre los rombos: entre los baruya, un rombo se presenta bajo la forma de un pedazo fino de palmera negra, de una longitud de 20 a 25 cm., pulido y con un agujero en un extremo por el que se pasa una fibra de corteza. Los rombos se muestran, rodeados del mayor secreto, a los jóvenes iniciados cuando éstos acceden al segundo estadio de las iniciaciones; so pena de muerte, se les exige que no revelen jamás a las mujeres el hecho de que son los hombres quienes tocan y hacen girar esos instrumentos por encima de sus cabezas, produciendo un mugido, un zumbido enorme, que no se parece a *sonido alguno* de la naturaleza y que puede interpretarse como la voz de los espíritus con los cuales los hombres conversan y se comunican en el bosque en el transcurso de las iniciaciones.

Los hombres fabrican los rombos y los transmiten cuidadosamente a sus hijos aunque, *en el origen,* según dicen los baruya, los *yimaka*, los espíritus del bosque, los donaron a los hombres (y sólo a ellos). Un *wandjinia*, un «hombre del tiempo del sueño», un antepasado del tiempo de los orígenes, se había encaramado a la copa de un árbol cuando escuchó repentinamente que algo silbaba por encima de su cabeza y se clavaba en el tronco. Miró, vio una suerte de flecha y supo que la habían fabricado y lanzado los *yimaka*. Esa flecha es el antepasado de los rombos; constituyó su prototipo. Según los baruya, al donar los rombos a los hombres, los *yimaka* les concedieron igualmente los poderes que dan éxito en la caza y en la guerra, poderes de muerte. Y cuando en el interior del bosque se oye el sonido de los rombos, los padrinos de los iniciados van a recoger la savia (esperma y leche) de un árbol que se eleva hacia el cielo, hacia el Sol, y vuelven para depositarla en la boca de los jóvenes. En ese momento, el Sol, los árboles, los espíritus del bosque y los baruya se unen en la tarea de reengendrar a esos jóvenes fuera de los vientres de sus madres.

Todos los objetos sagrados descritos hasta ahora son objetos masculinos o, más exactamente, *objetos que exclusivamente hom-*

bres se apropian y utilizan. De hecho, la realidad es otra cuando se examinan con detalle los objetos más poderosos y secretos, los *kwaimatnié*. Un *kwaimatnié* adopta la forma de un paquete oblongo, rodeado de una cinta de corteza parda bien apretada, y envuelta a su vez en un *ypmoulié*, una venda de color rojo, el color del Sol, que los hombres se ciñen en la frente durante las ceremonias. Esa venda constituye el símbolo de la «ruta de fuego» que unió a los antepasados de los baruya, los hombres del tiempo del sueño, con el Sol. *Kwaimatnié* proviene de *kwala*, «hombre», y de *yitmania*, «hacer crecer, agrandar». Un *kwaimatnié* es pues un objeto que contiene *el poder de hacer crecer* a los seres humanos, y los baruya asocian ese término al de *nymatnié*, que significa «feto» o «aprendiz de chamán». En cualquier caso, no existe un solo *kwaimatnié*. Forma parte de un par y, en ese par, es o bien macho, o bien hembra. El más poderoso de los dos, el más «caliente», es el *kwaimatnié hembra*. Sólo puede guardarlo el hombre que «representa» a su linaje, siempre que ese linaje posea un par de *kwaimatnié*. A ese hombre le corresponde el control del *kwaimatnié hembra*, mientras que el otro, el *kwaimatnié macho*, queda en manos de sus hermanos reales o clasificatorios, que le asisten en sus funciones rituales. El número y la naturaleza de esas parejas de *kwaimatnié*, y el hecho de que el más poderoso de los dos sea hembra, son cosas que, para las mujeres, los niños y los iniciados de los primeros estadios, se mantienen absolutamente en secreto.

Los *kwaimatnié* no pueden desatar sus poderes de vida por sí mismos. Éstos sólo se liberan en el momento en que el representante del linaje que posee esos objetos los eleva hacia el cielo, en dirección al Sol, antes de golpear con ellos el pecho de los iniciados, permitiendo así que penetre la fuerza en sus cuerpos. Cuando los esgrime hacia el cielo, el oficiante invoca para sí el nombre secreto del Sol (desconocido para las mujeres), así como la fórmula mágica que sus antepasados le transmitieron junto con el par de *kwaimatnié*. El objeto sagrado es, por lo tanto, el elemento visible, material, de un todo que por añadidura comporta dos elementos inmateriales, una fórmula secreta y un nombre sagrado. Sin la fórmula, el objeto pierde una gran parte de sus poderes. He ahí la razón por la cual, en esa sociedad guerrera, los maestros de los rituales no van a la guerra: por miedo a que los maten antes de haber transmitido su saber a sus hijos. También ahí se encuentra el motivo por el cual los

restantes clanes les donan fácilmente esposas sin exigirles un retorno (o al menos sin exigirlo con premura), ya que desean que tengan descendencia, hijos a quienes transmitir tanto el objeto como la fórmula.

Exteriormente, un *kwaimatnié* se presenta como un objeto de apariencia curiosa cuya forma y aspecto no permiten adivinar su uso o función, y en cuyo interior ningún baruya debe escudriñar, al margen por supuesto del representante del linaje que lo posee y de aquel hijo suyo que deberá heredar sus funciones rituales. En relación con tales objetos, se plantean toda una serie de cuestiones. ¿De dónde vienen, según los baruya? ¿Por qué no los poseen todos los clanes? ¿Y qué se oculta en el interior de un *kwaimatnié*? ¿Qué ve su guardián cuando, de vez en cuando, abre el paquete de corteza para volver a situar correctamente lo que está en su interior antes de cerrarlo nuevamente?

Comencemos por la primera cuestión: ¿de dónde vienen los *kwaimatnié*? La respuesta que dan los baruya es invariable: el Sol, la Luna o ciertos espíritus fueron quienes los donaron a los antepasados de los baruya del tiempo de los *wandjinia*.

Los objetos sagrados como dones del Sol, de la Luna o de los espíritus de los antepasados míticos de los baruya

De entrada, precisemos que, entre los baruya, existen dos tradiciones en relación al Sol y la Luna. La primera, conocida por todos (hombres, mujeres, niños, iniciados y no iniciados), afirma que Sol es masculino, y que Luna es su esposa. Por lo demás, los baruya se refieren al Sol con el nombre de *Noumwé*, padre, y a la Luna con el de *Noua*, madre. Sol reina sobre la luz, el día, el calor, la sequedad y el esperma, mientras Luna hace lo propio sobre la oscuridad, la noche, el frío, la humedad y la sangre menstrual. Sin embargo, existe otra tradición, esta vez esotérica, conocida únicamente por los maestros de las iniciaciones y los grandes chamanes, según la cual Luna es el hermano menor de Sol. Entre los *kwaimatnié*, unos fueron donados por Sol, como los que pertenecen al linaje de los kwarrandariar, el más importante del clan de los baruya, que incluso dio su propio nombre a la tribu que emergió tras la victoria de los refugiados yoyué sobre sus huéspedes, los andjé de Marawaka. En cambio, otros habrían sido donados por Luna, como los de los

Kuopbakia, en cuyo interior tuvimos el privilegio de observar lo que se escondía. Volveremos más adelante sobre este punto.

De hecho, se considera que el don de *kwaimatnié* que Sòl realizó a los antepasados de los kwarrandariar constituye el acto mismo de fundación de la tribu de los yoyué, a la que pertenecían los antepasados de los baruya. He aquí el relato de ese acto de fundación tal y como me lo confió en 1970 Yarouémayé, del linaje de los kwarrandariar, que acababa de suceder en la función de maestro de iniciaciones (en baruya: «hombre del *kwaimatnié*») a Ypméyé, su tío, quien al morir dejaba unos hijos demasiado jóvenes para asumir dicha función. Saltará a la vista que el relato se construye, y los acontecimientos se presentan, de forma tal que queda claramente legitimado el lugar central de ese clan y de ese linaje en el desarrollo de las iniciaciones masculinas:

> En otro tiempo, todos los hombres vivían en un mismo lugar, un lugar situado cerca del mar. Un día, los hombres se separaron y nuestro antepasado, el antepasado de nuestro linaje, de nosotros los kwarrandariar, los kwarrandariar baruya, los kwarrandariar del clan de los baruya, se elevó por los aires y voló hasta el sitio donde hemos vivido desde entonces, Bravegareubaramandeuc, no lejos de Menyamya.
>
> Nuestro antepasado se llamaba Djivaamakwé, y Djivaamakwé voló por los aires a lo largo de una ruta roja como el fuego. Esta ruta era como un puente que los *wandjinia* habían construido para Djivaamakwé y para los *kwaimatnié* que el Sol había donado a nuestro antepasado antes de que emprendiera el vuelo. El Sol es el hombre del centro. Lo ve todo y a todos a la vez. Djivaamakwé recibió tres *kwaimatnié*. Cuando tocó el suelo, los *wandjinia*, los hombres-espíritus, le revelaron el nombre, Kanaamakwé, el nombre secreto del Sol. También le revelaron el nombre de ese sitio y el nombre que debería dar a todos los hombres que allí encontrara: los baragayé, los baruya. *Baruya* es el nombre de un insecto de alas rojas con manchas negras que los miembros del clan de los baruya no pueden matar. Esas alas son como la ruta roja que llevó a Djivaamakwé hasta Bravegareubaramandeuc.
>
> Esos hombres estaban allí. Les dio sus nombres [de clan], andavakia, nunguyé, etc. Después, instituyó las iniciaciones masculinas. Explicó que un niño debía convertirse en *mouka* [primer estadio], más tarde en *palittamounié* [segundo estadio], luego en *tchouwanié* [tercer estadio], etc., y les dio a todos tareas que hacer, ritos que efectuar, y les hizo construir una *tsimia* [la casa ceremonial]. Entonces les declaró: «Yo soy el poste central de esta casa, el

tsimayé. Vosotros estáis a mis pies, yo soy el primero, y vuestro primer nombre, de todos, será ahora el mío, baruya». Los demás, los andavakia, los nunguyé, etc., no protestaron cuando Djivaamakwé hizo subir su propio nombre, el nombre de los baruya kwarrandariar, e hizo descender los suyos, andavakia, nunguyé, etc. Poseían pequeños *kwaimatnié* [...]. Les dijo: «Ahora probad vuestros *kwaimatnié*, probad de hacer con ellos lo que os he dicho de hacer durante las iniciaciones».

Le contestaron: «Nosotros somos tus guerreros, no podemos dejar que te maten enemigos; no irás a hacer la guerra. Iremos nosotros, y tú te quedarás entre nosotros». Pues a partir del momento en que Djivaamakwé tocó tierra se produjeron muchas guerras [...]. A causa de la guerra, de guerras incesantes, Yarouémayé [notemos que se trata del mismo nombre que hoy día lleva quien detenta el *kwaimatnié* y me hizo este relato], el hijo de Djivaamakwé, tuvo que huir de Bravegareubaramandeuc para venir a refugiarse a Marawaka. Pero se había llevado consigo los *kwaimatnié*, el don del Sol.

En Marawaka, nuestros antepasados cambiaron de nombre. Los ndélié los acogieron y los instalaron en Kwarrandariar. Desde entonces, somos los baruya kwarrandariar. Luego los ndélié nos ayudaron a vencer a los andjé y a apoderarnos de su territorio y, para agradecérselo, nuestro antepasado de entonces, que también se llamaba Djivaamakwé, entregó a los ndélié el tercero de los *kwaimatnié* donados por el Sol. Y les dio un cometido en las iniciaciones. Ante los enemigos vencidos, Djivaamakwé puso sobre las cabezas de los jóvenes sus insignias. Dijo: «Éstos serán grandes guerreros» [*aoulatta*], «éstos serán *koulaka*, chamanes». Vio y señaló a los que iban a ser Grandes Hombres.[3]

La lectura de este relato suscita varios comentarios. Por lo pronto, confirma que Bravegareubaramandeuc es verdaderamente el sitio sagrado de los baruya, un sitio a varios días de marcha de su territorio actual, pero al que retornan, cada tres años, los maestros de los *kwaimatnié* y sus ayudantes. Vuelven a los lugares donde Djivaamakwé tomó tierra, para recoger las plantas sagradas que harán ingerir secretamente a los nuevos iniciados en las comidas rituales que marcan las diversas fases de las iniciaciones.

Bravegareubaramandeuc es a los baruya lo que Lavinio era a los romanos. En efecto, situada a una treintena de kilómetros al

3. Maurice Godelier, *La Production des Grands Hommes*, op. cit., págs. 155-156.

sur de Roma, Lavinio era considerada como la metrópolis de los latinos. Era allí donde tenían su sede, probablemente en el santuario de Vesta, los *dii penates populi Romani*, los dioses propios del pueblo romano, los dioses ancestrales de los linajes (*patrii*), los dioses del interior (*penates*). Según el mito, Eneas fundó Lavinio tras huir de una Troya en llamas y de la que se había llevado las imágenes de los dioses, los objetos sagrados y el famoso escudo de Atenea, el Paladio,[4] También se llama Paladio a la estatua de Palas Atenea que se consideraba garantía de la conservación de Troya. Por extensión, es un nombre que se otorga a varios objetos a los que atribuían su seguridad y conservación ciertas ciudades e imperios (n. del t.) que Dárdano, fundador de Troya, habría traído consigo de Samotracia. Como escribe Yan Thomas en un notable estudio consagrado a los *sacra principiorum populi romani*: que Dárdano, fundador de Troya, habría traído consigo de Samotracia. Como escribe Yan Thomas en un notable estudio consagrado a los *sacra principiorum populi romani*:[5]

> Cuando se abría el año político, apenas autorizados por Júpiter y tras haber recibido la investidura del pueblo, los magistrados romanos subían al capitolio y se dirigían luego a Lavinio para rendir sacrificios a Júpiter *indiges* por un lado, y a los dioses penates públicos y a Vesta por el otro [...]. El retorno a Lavinio es como un remontarse en el tiempo. Más exactamente, constituye una regresión a ese instante originario en que el linaje halla un territorio y, fijándose en éste, marca su *origo*: momento en que el tiempo se inmoviliza en un lugar, en la intersección del linaje con el territorio [...] (En el origen se localizan dos tendencias que fluctúan entre el movimiento que sigue el curso de las generaciones —y que representa el exilio— y el arraigo)[6]

4. También se llama Paladio a la estatua de Palas Atenea que se consideraba garantía de la conservación de Troya. Por extensión, es un nombre que se otorga a varios objetos a los que atribuían su seguridad y conservación ciertas ciudades e imperios. (N. del t.)

5. Yan Thomas, «L'institution de l'origine: Sacra Principiorum Populi Romani», en Marcel Détienne, *Tracés de Fondation*, Lovaina-París, Peeters, 1990, págs. 143-170. Agradezco vivamente a Yan Thomas el hecho de haberme ofrecido generosamente sus archivos para que yo pudiera partir en busca de los objetos sagrados de los romanos a través de las fuentes múltiples y fragmentarias que había reunido y que comentó para mí.

6. Ibíd., págs. 143 y 162.

Volveremos más tarde sobre los objetos sagrados de los romanos, cuya contemplación sólo estaba permitida a sacerdotes y vestales. Servio menciona vajillas de madera y de mármol, traídas de Troya por Eneas, que evocan el mobiliario enterrado en las tumbas de jefes. Pero en este caso, es sobre todo el Paladio el que merece un comentario, pues al reivindicar su posesión, los romanos se inventaban unos orígenes míticos que los equiparaban a los héroes legendarios de los griegos, y que hacían de Roma una ciudad comparable a Atenas. Se entiende el interés político de esta filiación pero, para establecerla, fue preciso entregarse a ciertos ejercicios de contorsionista de los que nos informa Dionisio de Halicarnaso.[7] Fue preciso, por ejemplo, imaginar que Dárdano había traído de Samotracia dos escudos; uno que los griegos habrían robado y devuelto a Grecia, y otro del cual Eneas se habría apoderado en el momento de la caída de Troya. El caso es que todo ello guarda cierta similitud con lo que refieren los baruya kwarrandariar, quienes pretenden que fue su propio antepasado Djivaamakwé quien donó a los restantes clanes sus *kwaimatnié*, y luego niegan, como seguidamente lo veremos, que los clanes autóctonos sometidos por ellos hayan poseído *kwaimatnié* alguna vez.

El mito de fundación de los baruya también es perfectamente explícito por lo que toca a las funciones y el estatus de los hombres que poseen *kwaimatnié*, quienes no sólo instituyen la dominación masculina y comunican a los futuros guerreros la fuerza del Sol y la de los grandes guerreros muertos de antaño, sino que distinguen, en cada nueva generación, a los que los van a reemplazar, a los que van a constituir el bastión de la tribu en su conjunto, a aquellos cuyo nombre se engrandecerá ahora. Gracias a su intervención, se revelan o confirman los *aoulatta* y los *koulaka*, los grandes guerreros y los chamanes, cuyo estatus no se hereda sino que se merece, se muestra, se demuestra. Se comprenderá por qué, entre los baruya, sólo los propietarios de los *kwaimatnié* del Sol tienen derecho a colocar sobre la cabeza de los jóvenes (y a quitárselos) el pico de cálao y el círculo de colmillos de cerdo que simbolizan su estatus de hombres y de guerreros. Su propio padre no tiene este derecho, lo que confirma aún más si cabe que las iniciaciones constituyen un orden social superior al de las relaciones de parentesco. Se trata del orden de la

7. Dionisio de Halicarnaso, I, 68-69.

solidaridad masculina y de la unidad política e ideológica de la tribu en su conjunto.

Frente a la solidaridad colectiva de los hombres en relación a las mujeres y ante la necesidad de preservar la unidad de la tribu, el hecho de que los linajes y clanes autóctonos que están vinculados a los baruya no tengan un lugar propio en las iniciaciones parece ser de una importancia menor. Pero eso no significa que esta negativa dirigida contra los autóctonos no sea un punto virtual de fractura en el interior del cuerpo social, de la tribu.

El mito nos «explica» por tanto el origen de los *kwaimatnié*. En opinión de los baruya kwarrandariar, el propio *Sol* fue quien los *donó* a los *antepasados* de los clanes que vivían en Bravega-reubaramandeuc. Por contra, el Sol no habría donado nada a los antepasados de las poblaciones autóctonas que los baruya fueron integrando en su tribu. Si los ndélié constituyen una excepción es porque los baruya kwarrandariar les donaron *kwaimatnié* como recompensa, por la acogida y protección que habían prestado a sus antepasados, y para asociarlos a los rituales que consagran la unidad de la tribu, asegurando al tiempo la dominación de los hombres sobre las mujeres. Sin embargo, el Sol habría donado, como por azar, varios pares de *kwaimatnié* a los antepasados del clan de los baruya, en previsión de que algún día pudieran necesitarlos. Eso demuestra que, en las creencias de los baruya, como en toda religión, hay lugar para ciertos silencios y, sobre todo, para ciertas amnesias, siempre que quedarse sordo, ciego o perder la memoria sea útil e incluso necesario para conservar el poder

Un hecho nos permitirá comprender el sentido de tales amnesias y la razón de la desigual distribución de los *kwaimatnié* entre los clanes. En realidad, esa distribución tiene un significado *político*; es el testimonio de una época pasada, de relaciones de fuerza y de alianza entre unos refugiados convertidos en conquistadores y unos autóctonos convertidos en aliados, aunque sometidos. De eso se trata. Cuando pregunté a uno de los maestros de los rituales por qué los kavalié, un linaje autóctono absorbido con ocasión de la invasión del valle de Wonenara a principios del siglo XX, no tenían *kwaimatnié*, me respondió con un tono vehemente y un aire hastiado: «¡Pero si se trata de gente que surgió de excrementos de casuario, de hombres del bosque a los que el Sol nunca dio nada!». Algún tiempo más tarde, tuve la ocasión de realizar la misma pregunta al representante

de los kavalié, Arindjané, un guerrero a la vez temido y admirado. Bajando la voz, Arindjané respondió que me lo contaría todo, pero más tarde, en un lugar secreto, cosa que efectivamente hizo. Me reveló entonces que sus antepasados, en el momento de la victoria de los baruya, habían decidido que los que hubieran intercambiado mujeres con los baruya se irían a vivir con ellos, abandonando así su clan ancestral y su vencida tribu. Poco después, antes de separarse, esos mismos hombres enterraron sus *kwaimatnié* en su antiguo territorio, en un lugar del bosque mantenido en secreto, donde aguardan el día en que los kavalié podrán recuperarlos para esgrimirlos nuevamente sobre el pecho de los futuros guerreros.

Sin embargo, a los ojos de los baruya, el clan de los kavalié no posee *kwaimatnié* y, por lo tanto, depende de ellos por lo que toca a que sus hijos crezcan y se conviertan en guerreros. Los baruya *quieren* pues creer que si los kavalié no los poseen es porque no los han poseído *jamás*, porque no eran dignos de ellos ni seres humanos como los baruya. En ese sentido, la distribución desigual de los *kwaimatnié* traduce directamente relaciones de poder, posiciones distintas en una jerarquía, en esa totalidad político-religiosa que es la sociedad de los baruya.

De ese modo, no resulta difícil comprender por qué todos esos objetos, así como los saberes que les acompañan (fórmulas, nombres secretos, etc.) son bienes *inalienables* que, en principio, se sustraen al intercambio, tanto a los intercambios de dones como a los mercantiles. Esos bienes son inalienables porque constituyen una parte esencial de la *identidad* de cada clan.[8] Los distinguen entre sí, marcan sus diferencias y éstas componen, precisamente, una jerarquía.

Ciertamente, todos los clanes descendientes de los refugiados de Bravegareubaramandeuc, así como los ndélié, participan en la tarea de las iniciaciones, pero no lo hacen desde la misma posición, ni en los mismos estadios, ni para los mismos ritos. El conjunto de los estadios y los ritos que los reproduce se presenta como una estructura que se despliega entre dos momentos cruciales y los une: la separación forzosa de los niños del mundo femenino y la perforación de la nariz (pasaje al primer estadio) son trabajos que corresponden al clan de los tchatché; el pa-

8. Nuestra posición se acerca a la de Annette Weiner en su artículo «Inalienable Wealth», en *American Ethnologist*, 12 (2), mayo de 1988, págs. 210-227.

saje de los niños, algunos años más tarde, del mundo de la adolescencia al de los «jóvenes», pasaje del segundo al tercer estadio, es en cambio responsabilidad del clan de los baruya. Durante este segundo pasaje, y en el mayor secreto, se coloca sobre la cabeza de los jóvenes un pico de cálao que, para los baruya, constituye el *símbolo del pene*. Éste se yergue por encima de una suerte de corona que rodea la frente y culmina en dos dientes de cerdo afilados como cuchillos y cuyos extremos se clavan en la carne de la frente del iniciado. Se trata del *símbolo de la vagina* de las mujeres.

En este punto, nos parece esencial recordar que en una totalidad jerarquizada no existen relaciones verdaderamente recíprocas. No existen más que relaciones no simétricas de complementariedad y de interdependencia. En una jerarquía, incluso cuando todos los clanes tienen un lugar, ningún clan ocupa exactamente el mismo lugar, ni siquiera un lugar equivalente al de los demás. Desde el momento en que determinado clan posee determinado *kwaimatnié* e interviene en determinado momento de las iniciaciones, su cometido tiene un peso distinto al de los demás. Al ser singular e indispensable, nada puede realmente equivalerle, ocupar su lugar, sustituirle, ni siquiera medirse con él. Una totalidad jerarquizada es pues un conjunto de relaciones complementarias que son en última instancia insustituibles entre sí, un «todo que hace sistema».

Sin embargo, no hay razón ninguna para afirmar, como lo hizo Lévi-Strauss, que, por el hecho de que haga sistema, un todo dependa *de parte a parte* de lo simbólico, que el significante (lo simbólico) «preceda y determine» su significado. El sistema político-religioso de los baruya y el lugar de sus clanes en el seno de una jerarquía se fundamentan en la posesión desigual de poderes «imaginarios» que legitiman esa jerarquía. Una lógica simbólica es una lógica de relaciones, pero éstas no se reducen a sus símbolos. Si tenemos en cuenta la polisemia de los símbolos, el contenido de dichas relaciones no puede deducirse directamente del análisis de sus símbolos, ni tampoco reducirse a ellos. Contamos, por lo demás, con un ejemplo de ello: los dos símbolos de la vagina que hemos hallado en nuestro análisis, la flauta de bambú y el círculo de junco rematado con dos colmillos de cerdo. Se trata de dos símbolos completamente distintos uno de otro y que se explican solamente mediante la construcción ideal, imaginaria, donde tienen lugar y que les da

sentido. De ahí la cuestión que ahora debemos plantearnos y que excede con mucho el caso de los baruya.

¿Son símbolos los objetos sagrados?

Si los objetos sagrados de los baruya son símbolos, ¿lo son de la misma manera para los baruya *y* para nosotros? Los *kwaimatnié* son dones que el Sol hizo a los antepasados de los diferentes clanes de los baruya en la época en que los hombres no eran como los hombres de ahora, en los tiempos originarios en que las cosas ocuparon su lugar, en la época de los *wandjinia*, seres del sueño. Con respecto al Sol y la Luna, los hombres y las mujeres que viven en la actualidad tienen pues una deuda ineludible, como también la tienen con sus antepasados, que recibieron del Sol esos dones y se los transmitieron a ellos. Los baruya no pueden alienar esos objetos sagrados ni tampoco los saberes que les acompañan. Deben guardarlos. Son esos objetos quienes conforman su identidad y la enraízan en el tiempo de los orígenes, el tiempo del orden (imaginario) de las cosas, el tiempo de los fundamentos del orden cósmico y social.

Pero, si bien deben conservarlos, los clanes baruya deben asimismo *compartir con otros sus* beneficios. Sin alienar el objeto, fuente de sus poderes, *alienan sus efectos benéficos* y los redistribuyen entre todos los miembros de la tribu. Los comparten, los ponen al servicio del todo en tanto que tal, de la sociedad. No es por tanto el objeto el que se aliena, sino sus efectos. El objeto, por su parte, se mantiene inmóvil en manos del clan, asegurando su arraigo, ligado al Sol y a sus antepasados; lo que *se desgaja* del objeto, lo que es alienable, donable e incluso intercambiable, no son sus poderes (que quedan ligados al objeto), sino los efectos de sus poderes, que por su parte pueden dividirse, compartirse, intercambiarse, añadirse a otros, completarlos (o bien enfrentarse a otros, oponerse a ellos).[9]

9. Al insistir sobre el hecho de que los objetos sagrados son objetos que se guardan, que tienden a sustraerse del intercambio de dones y de los intercambios mercantiles, no pretendemos ignorar los múltiples testimonios de ventas y de compras de objetos, ritos y fórmulas sagradas, observadas y descritas en numerosas sociedades de todo el mundo y en diferentes épocas. Incluso en Nueva Guinea encontramos ejemplos de «compra» de ritos y de objetos sagrados, asociados a cultos de una mujer-espíritu, señora de la fertilidad entre los enga y otras culturas. Los dones de reli-

Lo que los clanes intercambian son los «beneficios» particulares que los objetos sagrados poseídos por cada uno de ellos pueden aportar al conjunto. Los ponen así al servicio de toda la tribu, obrando de modo que la sociedad a la que pertenecen se reproduzca como un todo, como sociedad. No obstante, esos intercambios recíprocos de beneficios no pueden ser verdaderamente recíprocos, pues los beneficios que se comparten, o se donan, nunca son equivalentes. En un universo político-religioso jerarquizado no es posible una auténtica simetría.

Por contra, entre los baruya, y en el dominio del parentesco, como hemos visto, la reciprocidad, la simetría en los intercambios, se quiere y se plantea como un principio. ¿Dónde se sitúan entonces los objetos sagrados? Se sitúan *entre dos dones*, aunque sin poder ser ellos mismos objeto de don. Están ahí porque los dioses los donaron a los antepasados de los hombres. Los dioses permanecen pues como sus verdaderos propietarios y, como tales, podrían recuperarlos. Pero es en razón de que los dioses los han donado a los hombres que los hombres no pueden donarlos a otros hombres, salvo en circunstancias excepcionales y por razones extraordinarias. Por otro lado, lo que los hombres pueden (e incluso deben) donar son los beneficios, las cosas positivas que emanan de los poderes que tales objetos contienen desde su origen. Difícilmente pueden los hombres donar nuevamente cosas sagradas a otros hombres cuando las han recibido de los dioses y, por parafrasear a Mauss, se entiende que «sería difícil que fuera de otro modo».[10]

---

quias de santos apóstoles realizados por los Papas de la Edad Media, que disponían del vasto tesoro de las catacumbas, y su comercio a través de profesionales como Deusdona, que obtuvo en concesión la capacidad de vender al abad Hilduin de Soissons reliquias de los mártires enterrados en Roma, hicieron circular por toda Europa fragmentos de hueso u otros vestigios que se depositaban finalmente en los altares de las iglesias y conventos recién levantados, que así los conservaban. Esas reliquias sagradas, donadas o vendidas, eran objeto de codicia, de robos, de pillaje, o bien terminaban por convertirse en motivo de peregrinaciones que atraían hacia los lugares de su conservación a miles de fieles, fuente de riquezas para las abadías e iglesias que tenían a su cargo tales vestigios. Sin embargo, toda esa circulación, todo ese tráfico, sólo tenía sentido en relación a «realidades sagradas» invendibles, intransferibles y presentes únicamente en Roma y Jerusalén. Véase Patrick Guery, «Sacred Commodities: The Circulation of Medieval Relics», art. cit., págs. 169-194. Véase también Lionel Rothkrug, «Popular Religion and Holy Schrines», en J. Obelkevitch (comp.), *Religion and People*, Chapel Hill, 1987.

10. Marcel Mauss, «Essai sur le don», art. cit., pág. 224.

Entonces: ¿son símbolos esos objetos sagrados? Y, si simbolizan alguna cosa, ¿qué cosa y hasta qué punto? A partir de aquí, el análisis debe navegar entre dos orillas, entre lo que es simbólico para los baruya y lo que lo es para nosotros, que no compartimos sus creencias. Para los baruya, los poderes que hacen crecer los cuerpos, poderes donados por el Sol bajo la apariencia de los *kwaimatnié*, se hallan realmente presentes en la piedra negra, en el hueso de águila y en el hueso humano, que se protegen con una corteza aplastada rodeada de una venda frontal. La piedra negra no es el *signo, el símbolo de* Venus y de los poderes femeninos: *es* la propia Venus, *es* esos poderes y los contiene.

En cambio, el hecho de que tal o cual *kwaimatnié* esté en manos de tal o cual maestro de los rituales es ciertamente *el signo* de la distinción de que ha sido objeto su clan, de que éste ha recibido del Sol y de sus antepasados determinados poderes particulares. Del mismo modo que el pico de cálao es un signo, el símbolo del pene, y que su posición por encima de los colmillos de cerdo, símbolo de la vagina de las mujeres, se percibe como el signo de la dominación masculina (o al menos como el signo de la voluntad o el deseo de los hombres de dominar a las mujeres), también la presencia del *kwaimatnié* en manos del representante de un clan es el signo del lugar que ese clan ocupa en las relaciones político-religiosas que organizan la sociedad baruya, signo cuyo código poseen todos los miembros de la sociedad y cuyo sentido público pueden descifrar, aunque la mayoría estén condenados a ignorar su sentido íntimo, su sentido secreto, su sentido sagrado. Los restantes clanes comprenden su sentido público, pero no su sentido secreto. Lo sagrado debe, en última instancia, permanecer siempre secreto e indescifrable, dejándose adivinar más allá de lo decible y lo representable.

En consecuencia, para los baruya, los objetos sagrados, *antes* que constituirse en signos y símbolos, son *cosas que poseen un espíritu y, por lo tanto, poderes*. Espíritu y poder se nombran con un único término: *koulié*. Lo que «precede» a lo simbólico es pues, tanto para los baruya como para nosotros, lo imaginario. Sin embargo, para nosotros, que no creemos en sus creencias, éstas devienen «simbólicas». El hecho de que no creamos en sus creencias nos atañe directamente, y puede atestiguar una conciencia crítica de su religión, o incluso una conciencia irreligiosa de las religiones, es decir, una conciencia crítica de to-

das las religiones, de todas las creencias y prácticas religiosas. Sin embargo, el hecho de no compartir una creencia no implica su abolición. Esta creencia en la presencia de poderes reales («espirituales») en los objetos es, por lo demás, la prueba más directa de que el poder entre los baruya contiene necesariamente en sí mismo «núcleos de imaginario», de que las relaciones políticas y jerárquicas entre los clanes por un lado, y entre los hombres y las mujeres por otro, no pueden existir más que *legitimadas* por relaciones con un mundo sobrenatural, *con el origen de las cosas*; en suma, por representaciones sociales de los fundamentos imaginarios del orden del universo.

En efecto, he aquí el aspecto clave. Para los baruya, la manera en que su sociedad se organiza, las normas de conducta, los valores a los que obedecen, en una palabra, el orden que reina entre ellos, se les antoja evidente, legítimo, el único posible, y ello porque *no se consideran sus autores*, porque creen que seres más poderosos que ellos inventaron ese orden y lo donaron a sus antepasados, que eran diferentes de los hombres de hoy. El deber sagrado de los baruya es, por tanto, conservar y reproducir ese orden.

Pero esos poderes sobrenaturales, Sol, Luna, y los hombres y las mujeres de los primeros tiempos que comunicaban directamente con ellos, no han desaparecido. Siguen estando ahí, coexisten con los hombres y actúan sobre ellos, a favor o en contra. Su presencia permanente entre los humanos queda confirmada por la existencia de los objetos sagrados, los *kwaimatnié*, así como por las fórmulas y los ritos que les acompañan. Objetos, fórmulas y ritos están ahí para representar lo irrepresentable, para decir lo indecible, y testificar su existencia. El pasado imaginario de los orígenes está siempre ahí porque se ha convertido en el fundamento del orden cósmico y social, en una realidad invisible pero siempre co-presente en el presente. El origen se ha convertido en fundación, un momento del tiempo y una realidad desde entonces infranqueables. El pasado de los orígenes trasciende el tiempo, lo rebasa y lo envuelve. Pertenece al dominio de lo sagrado (de lo intemporal, tal vez incluso de lo eterno). De ahí la importancia de los mitos del origen entre los baruya: del origen de los hombres, de las mujeres, del fuego, de las flautas, de las armas, de las plantas cultivadas, etc., mitos que dicen y repiten el carácter sobrenatural de esos orígenes

La cuestión clave es ésta. Sin que se nos acuse de menospre-

ciar las explicaciones dadas por los baruya, tenemos derecho a suponer que los antepasados de los baruya *produjeron* en una época lejana el tipo de sociedad que hoy día reproducen sus descendientes. Pero los antepasados que figuran en los mitos del origen no son como estos antepasados reales, ni tampoco como sus descendientes actuales. Son dobles de los humanos, pero de otra naturaleza, ya que comunicaban de persona a persona con Sol y con Luna, y recibían directamente sus dones. Al imaginar un origen sobrenatural para lo social, lo social se vuelve sagrado y la sociedad, tal como está, queda legitimada. Su orden debe preservarse y reproducirse. Sin embargo, cuando lo sagrado de los orígenes surge, el hombre real desaparece y, *en su lugar,* entran en escena *dobles imaginarios de sí mismo,* seres hechos a su imagen, pero dotados de poderes más grandes, seres que mantienen relaciones imaginarias con «los espíritus que animan» todas las cosas, todas las fuerzas que componen el universo.

Por supuesto, lo que acabamos de analizar entre los baruya es válido para todas las sociedades humanas, inclusive para aquellas que no atribuyen a dioses sino al pueblo soberano el origen de las leyes que éste debe obedecer. Así pues, nos hallamos en presencia de un hecho universal, de un mecanismo general que no depende únicamente de las estructuras inconscientes del pensamiento. Y para que todo el mundo pueda reproducirlas, ciertas relaciones sociales deben aparecer —si no ante los ojos de todos, sí al menos ante los de una gran mayoría— cargadas de legitimidad, como las únicas relaciones posibles, y semejante evidencia sólo se impone plenamente si estas relaciones parecen tener sus orígenes más allá del mundo humano, en un orden inmutable y sagrado, o mejor aún, inmutable por ser sagrado. Por supuesto, las representaciones no serán las mismas, lo sagrado será de una naturaleza diferente, si el orden inmutable del que la sociedad extrae sus orígenes es un orden «divino» o un orden «natural». En el segundo caso, un fetichismo de «la Ley» o de las leyes reemplazará al culto de los dioses padres y las diosas madres del orden humano.

Finalmente, para calibrar hasta qué punto los objetos sagrados son para los baruya realidades únicamente simbólicas, para valorar hasta qué punto su contenido manifiesta la creencia en el acceso imaginario de los clanes y los individuos a los tiempos de la fundación del mundo y de la sociedad, nos hace falta saber

lo que se oculta «verdaderamente» en el interior de un *kwaimatnié*.

El privilegio de ver qué hay «en» un *kwaimatnié* me fue concedido tras una estancia de varios años entre los baruya, cuando uno de los maestros de las iniciaciones, un hombre de unos cincuenta años que pertenecía al linaje de los kuopbakia (del clan de los bakia), reputado por la bravura de sus guerreros y la eficacia de sus magias guerreras, vino con su hijo mayor, de 16 a 18 años, a cumplir la promesa que me había hecho de mostrarme un día lo que había «dentro» de su *kwaimatnié*. ¿Qué sucedió y qué había en su interior?

Lo que se oculta en el interior de un objeto sagrado

Incluso antes de que llegase, sentí que algo insólito estaba teniendo lugar. Nos envolvía un pesado silencio. La aldea se había quedado repentinamente desierta; todo el mundo se había ido al barruntar que algo grave estaba a punto de suceder. Poco después, llegó ese hombre; su hijo —que vivía en el pabellón de los hombres, en lo alto de la aldea, con los demás iniciados— le acompañaba. Yo no lo esperaba. Los dos hombres entraron en mi casa y se sentaron a ambos extremos de la mesa. Asomé la cabeza por la puerta para asegurarme de que nadie podía escucharnos y advertí que dos o tres hombres del clan de los bakia, armados con arcos y flechas, estaban apostados discretamente en torno a mi casa para impedir que alguien pudiera acercarse. El hombre sacó de su malla un largo objeto cubierto con una cinta de corteza de color rojo. Sin pronunciar una sola palabra, lo puso sobre la mesa, deshizo la cinta y empezó a abrir el paquete, operación que tomó un cierto tiempo. Sus dedos separaban la corteza con precaución, delicadamente. Finalmente, separó la totalidad y descubrí, tendidos unos junto a otros, una piedra negra, unos huesos largos y puntiagudos, y algunos discos planos y oscuros.

No pude decir ni preguntar nada. El hombre rompió a llorar, silenciosamente, evitando mirar lo que se presentaba ante sus ojos. Continuó así durante algunos minutos, cabizbajo, sollozando, con la frente apoyada sobre sus manos que descansaban en el borde de la mesa. A continuación, levantó la cabeza, enjugó sus ojos hinchados, contempló a su hijo y cerró con la

misma delicadeza y las mismas precauciones el paquete que luego envolvió con el *ypmoulié* rojo. Había acabado. Tuve entonces la oportunidad de hacer algunas preguntas que me permitieron descubrir que si ese *kwaimatnié* era poderoso, lo era precisamente por su carácter femenino; en suma, que los *kwaimatnié* existían por parejas. Eso fue todo. El hombre se levantó, su hijo hizo lo propio, y ambos partieron.

¿Qué es lo que yo había visto verdaderamente en el interior del *kwaimatnié*? La piedra negra tenía la forma de una hoja de azuela, larga y pulida. Los huesos puntiagudos eran huesos de águila. Ahora bien, el águila es el pájaro del Sol, que lleva hasta él las plegarias y los espíritus de los baruya. El águila, para los baruya, no es solamente un pájaro majestuoso, sino también una transformación de Djoué, el perro salvaje que era el compañero de Kourambingac, la primera mujer, la mujer primordial, cuando ésta recorría la tierra antes de que los hombres apareciesen.[11]

Pero había asimismo un hueso humano, el del antebrazo de uno de los antepasados prestigiosos de los kuopbakia. Evidentemente, no se trataba del hueso del antepasado mítico que había recibido directamente del Sol los *kwaimatnié* de los bakia. El hueso era puntiagudo, y tal vez se había usado en otro tiempo para perforar la nariz de los iniciados. En cuanto a la piedra negra, según los baruya, la habita el espíritu de un astro, Venus, la estrella que brilla al amanecer y al atardecer. Ahora bien, ¿quién es Venus? Se trata de una mujer que los baruya ofrecieron como presente a la serpiente pitón, señora del trueno y de la lluvia (y de las menstruaciones), un día en que ésta apareció sobre la tierra con el aspecto de un cerdo salvaje gigantesco y terrible que devastaba los jardines de los hombres y los amenazaba con el hambre. Nosotros llamamos «mito» a esta historia —los baruya la llaman «palabra breve», es decir, un relato que dice en pocas palabras el origen de las cosas—. He aquí la historia:

> Un día, los baruya oyeron un gran ruido en sus jardines. Se reunieron todos y vieron una pitón gigantesca que mataron a flechazos. Se la llevaron y la cortaron a trozos que pusieron a cocer

11. Véase Maurice Godelier, *La Production des Grands Hommes*, op. cit., págs. 243-245.

con *taros* y legumbres en un gran horno de tierra. Al atardecer, abrieron el horno y se repartieron la carne y los *taros*. Comenzaron por comer los *taros*, dejando la carne para el día siguiente. Al día siguiente, una mujer se despertó muy temprano y quiso comerse la porción de carne que le correspondía, pero ya no quedaba nada en su bolsa. «¿Quién me ha robado?» Las otras mujeres la oyeron, miraron sus bolsas y descubrieron que la carne también había desaparecido. Entonces, todos los hombres y mujeres volvieron hacia el horno y vieron allí a la serpiente, que se había recompuesto y estaba enroscada sobre sí misma, pareciendo dormir. Asustados, se aproximaron a ella y le preguntaron: «Qué quieres de nosotros para marcharte? ¿Qué podemos darte? ¿*Taros*?» Pero la serpiente no se movió. «¿Sal?» Tampoco se movió esta vez. «¿Cauris, collares, conchas?» La serpiente permanecía con la cabeza inclinada hacia el suelo. Finalmente, le preguntaron: «¿Podemos acaso darte una mujer?».

Al oír estas palabras, la serpiente se enderezó, lo que quería decir «sí». Miró hacia el cielo. «¿Por qué camino nos dejarás?» La serpiente miró nuevamente hacia el cielo. Los baruya le trajeron una mujer cubierta de adornos. La serpiente le hizo el signo de que pasara delante, pero ella le dijo: «No, muéstrame tú el camino». Antes de seguirla, tomó una piedra calentada al rojo vivo que estaba junto al horno, y la ocultó en su bolsa. Empezaron a escalar hasta llegar al cielo, junto a una gran casa. La serpiente le hizo el signo de que entrase. «No, pasa tú primero; esta casa es tuya.» Mientras la serpiente se deslizaba hacia el interior, la mujer tomó la gruesa piedra y obstruyó la puerta con ella. Luego se apresuró a descender de nuevo, deslizándose por la columna de humo por la que había ascendido. Sin embargo, a medio camino, se transformó en Venus, la estrella del amanecer y del atardecer. Mientras tanto, la serpiente había girado sobre sí misma en la casa y, al alcanzar la puerta, su nariz chocó con la piedra. Se quemó terriblemente y gritó. Ése es el origen del trueno. La misma serpiente se halla en el origen de la lluvia y del arco iris.[12]

Ése es el origen de Venus. Venus es la estrella que se encuentra ligada en su carrera al propio paso del Sol, al que sigue (en el crepúsculo) o precede (en el alba) inmediatamente en el cielo. Así pues, el astro es una mujer baruya que los hombres ofrecieron pero que, al mismo tiempo, no permaneció pasiva ante su sacrificio, ya que tomó la iniciativa de llevarse consigo

12. Ibíd., pág. 197.

esa piedra para obstruir la salida a la gran serpiente, provocando indirectamente la aparición del trueno y de la lluvia.

La conclusión es evidente, y es éste *el secreto más secreto de los baruya*: en el objeto sagrado que manifiesta el poder de los hombres, se hallan los *poderes de las mujeres* que los hombres consiguieron apropiarse cuando les robaron las flautas. Desde esos tiempos primordiales, los hombres pueden reengendrar a los niños fuera del vientre de las mujeres, pero deben mantenerlas separadas permanentemente de sus propios poderes, diríamos que alienadas en relación a sí mismas. Eso explica la presencia en el *kwaimatnié* de esos discos oscuros y planos que son las nueces del fruto incomestible de un árbol que crece en los bosques de los valles cálidos, al sur del territorio de los baruya. Los discos oscuros tienen sobre sus áreas una marca que se asemeja al iris de un ojo y que los baruya llaman «ojo de bebé». Los baruya utilizan además estas nueces en las magias destinadas a dar la vida o a devolverla y, en algunas ocasiones, cuando han hablado de mujeres y de cosas sexuales, se las llevan a la boca y las chupan para purificarla.

Así llegamos a las flautas, también objetos de culto cuya «voz» desempeña un papel importante en las iniciaciones y cuya visión, igual que la de los rombos, está totalmente prohibida para las mujeres que, supuestamente, ignoran incluso su existencia. Pero, ¿qué son las flautas para los baruya?

Se trata, según lo que los hombres cuentan a las mujeres, de la voz de espíritus que vienen a mezclarse con ellos en el bosque en el momento en que inician a los jóvenes. Como en el caso de los rombos, se prohíbe igualmente a los jóvenes iniciados, bajo pena de muerte, revelar a las mujeres y a los niños no iniciados que no se trata de espíritus, sino de instrumentos fabricados por los hombres que estos últimos rompen en pedazos tras haberlos tocado. Pero, ¿cuál es el origen de las flautas? He aquí lo que se relata a los iniciados:

> En tiempos de los *wandjinia* [los hombres del tiempo del sueño], las mujeres inventaron las flautas. Ellas las tocaban y producían sonidos maravillosos. Los hombres escuchaban sin saber de qué se trataba. Un día, uno de ellos se ocultó para espiar a las mujeres y descubrió la fuente de aquellos sonidos melodiosos. Vio varias mujeres, y una de ellas se acercó a la boca un trozo de bambú del que extrajo los sonidos que los hombres oían. Después, la mujer colocó el bambú bajo una de las faldas tendidas

> en su casa, que era una choza menstrual, y a continuación las mujeres partieron. El hombre se acercó, entró en la choza, registró las faldas y encontró la flauta. Se la acercó a la boca y produjo los mismos sonidos. La volvió a colocar rápidamente en su sitio y se marchó a contar a los demás hombres lo que había visto y hecho. Más tarde, la mujer regresó y cogió su flauta con el propósito de tocarla. Sin embargo, los sonidos que produjo fueron muy desagradables. Por esta razón arrojó la flauta, sospechando que los hombres la habían tocado. Después el hombre volvió, halló la flauta y la tocó, produciendo los bellos sonidos que la mujer extraía de ella. Desde entonces, las flautas sirven para hacer crecer a los niños.[13]

En cuanto se ha relatado este mito a los iniciados, se les revela el nombre secreto de las flautas, *namboula-mala*. *Mala* quiere decir «lucha», «combate». *Namboula* significa «renacuajo», aunque es un término que también se emplea entre los hombres para designar la vagina de las mujeres. ¿Por qué esta alusión a los renacuajos y a la vagina? Otro mito nos lo explica:

> De hecho, las mujeres existieron antes que los hombres. Éstos aparecieron un día al borde de un lago, en forma de renacuajos. Las mujeres decidieron confeccionarles taparrabos y arcos y flechas en miniatura, que dejaron en la orilla. Al día siguiente, esos objetos habían desaparecido y, más tarde, los renacuajos se metamorfosearon en hombres.[14]

En la actualidad, y de tanto en tanto, las mujeres baruya parten en grupo a pescar renacuajos en el río, que luego ofrecen a los jóvenes. Se cree que, cada noche, las mujeres chamanes se transforman en ranas que se reúnen en la orilla de los ríos, en la frontera del territorio de los baruya, para detener a los espíritus de las mujeres y de los niños dormidos que, por descuido, pudieran atravesar esa frontera y encontrarse así en territorio de

13. Ibíd., págs. 117-118.

14. Ibíd., pág. 118. Los jóvenes iniciados –los niños de nueve a diez años–, en cuanto se los ha separado de sus madres y se les ha perforado la nariz, reciben nuevas ropas que atestiguarán su pertenencia a la categoría de los iniciados del primer estadio. Estas ropas son medio femeninas, medio masculinas, en correspondencia con ese estadio de transición del mundo de las mujeres al de los hombres. En ese momento llevan sobre sus nalgas una estrecha cinta de corteza que se denomina precisamente «cola de renacuajo».

tribus enemigas, con el riesgo de que sus chamanes los capturaran y devoraran.

Pero, ante todo, importa señalar aquí que, en opinión de los baruya, serían las mujeres quienes precisamente habrían inventado los arcos y las flechas, y las armas de la caza y de la guerra. Se los habrían dado a los hombres, que en la actualidad tienen el monopolio de su uso. Sin embargo, las mujeres hicieron algo más. Según un mito recogido en una tribu vecina de los baruya, los watchakes, perteneciente a la misma cultura, las plantas cultivadas y las diversas variedades de bambú que sirven de «recipientes» para cocer los alimentos habrían surgido del cuerpo de una mujer asesinada por su marido y enterrada secretamente en el bosque. En el fondo, todos estos mitos proclaman y repiten dos afirmaciones esenciales.

En primer lugar, que las mujeres, en tanto género, poseen originariamente una creatividad superior a la de los hombres, y que esta creatividad es doble: por un lado, el poder de dar la vida, la capacidad de llevar niños en el vientre, de traerlos al mundo y de alimentarlos; por el otro, la invención de los elementos materiales de la «civilización», armas, vestidos, plantas cultivadas. En suma, la humanidad debe a las mujeres el haber salido del estado salvaje:[15]

> En aquellos tiempos, los hombres y las mujeres sólo comían frutos y plantas salvajes. Su piel era negra y sucia. Un día, un hombre partió con su mujer hacia el bosque y, una vez en ruta, la mató y enterró secretamente su cuerpo. A continuación volvió a la aldea y declaró que su mujer había desaparecido de repente. Más tarde, volvió al escenario del crimen, advirtiendo que, allí donde había enterrado el cadáver, habían surgido de la tierra todo tipo de plantas. Probó sus hojas y las encontró buenas. Cuando regresó a la aldea, los demás le dijeron: «¿qué has hecho para tener una piel tan bella?» Había cambiado de aspecto, pero no les dijo nada. Al día siguiente, volvió al bosque y probó nuevamente las plantas, con lo que su piel se volvió cada vez más be-

15. Volveremos a tropezar con este tema más adelante, cuando analicemos el personaje de la anciana Afek, una mujer-espíritu que es el objeto principal de los cultos de las tribus de la región de Oksapmin en Nueva Guinea, y considerada como el origen de las presas de caza y de las plantas cultivadas, de la caza y de la agricultura, pero también de la vida, la muerte y el matrimonio.

lla. Cuando regresó nuevamente a la aldea, los otros le suplicaron que les dijera qué hacía para tener una piel tan bella. Esa situación se reprodujo hasta que, un día, el hombre dijo a los aldeanos que le siguieran. Los llevó hasta la tumba y, una vez allí, les indicó qué plantas eran buenas para comer y cuáles podían usarse para cocer los alimentos. Desde entonces, los hombres cultivan y comen esas plantas. Su piel ha cambiado.[16]

Por lo tanto, para los baruya, la mujer y el hombre no se oponen como dos seres de los cuales uno dependería de la naturaleza (la mujer) y el otro de la cultura (el hombre). Para ellos, es más bien el hombre quien habría permanecido más próximo a la naturaleza salvaje. Por lo demás, mientras las mujeres pasan buena parte del tiempo en las aldeas y los campos de cultivo, en los espacios roturados, los hombres pasan gran parte del suyo en el bosque. En él cazan, inician a los niños y colocan, en los huecos de los árboles, los huesos de sus muertos. En él veneran al Sol y mantienen tratos con los *yimaka*, los espíritus que les donaron los rombos. En el fondo, los hombres acumulan las fuerzas de la vida «civilizada», de la agricultura y de la vida sedentaria en las aldeas, y las fuerzas de la vida salvaje y móvil en los bosques.

Sin embargo, el reconocimiento en los mitos de la superioridad originaria de las mujeres constituye también un pretexto, una «artimaña», pues, en realidad, dicho reconocimiento legitima la violencia de la que las mujeres son objeto, violencia que es un principio esencial de la organización de la sociedad baruya, uno de los fundamentos del orden que ésta entiende imponer y a los que quiere permanecer fiel, invocando la autoridad y las voluntades de los antepasados que los transmitieron. Pero ¿de qué modo puede el reconocimiento de la superioridad originaria de las mujeres constituir un pretexto para la violencia? ¿Cómo puede legitimar su subordinación en el ejercicio del poder político, en la apropiación de la tierra y en las alianzas que se entablan entre los diversos grupos de parentesco?

Una vez más, la respuesta se encuentra en los mitos. Éstos nos señalan en efecto que las mujeres ciertamente inventaron el arco y las flechas, pero también precisan que usaban el arco asiéndolo por el lado incorrecto. Ello les hacía matar demasia-

16. Maurice Godelier, *La Production des Grands Hommes*, op. cit., pág. 118.

das piezas. Y los hombres tuvieron que intervenir; se apoderaron del arco y lo emplearon correctamente. Desde entonces, cazan sólo cuando resulta necesario y tanto como resulte necesario, y las mujeres ya no tienen derecho a usar los arcos. La tesis es clara. Las mujeres están ciertamente dotadas de una creatividad inicial que supera la de los hombres, pero que también es fuente de desórdenes, de desmesura. Constituye una amenaza permanente para la vida en común, y no solamente para la que mantienen los humanos entre sí, sino también para la que éstos establecen con los seres que coexisten con ellos en el mismo universo, animales, plantas, etc. Así pues, los hombres se reconocen como inferiores a las mujeres a cierto nivel, pero superiores a ellas cuando se trata de poner orden, de introducir moderación en la sociedad y en el universo. Por esta razón, la relación entre hombres y mujeres no se concibe únicamente como una relación de oposición entre términos complementarios; pues uno de los términos se opone al otro al tiempo que lo subordina y, por tanto en cierto modo, lo engloba. Porque el poder de los hombres contiene, engloba, el de las mujeres, queda fundado, para los baruya, el derecho de los hombres de representar a los dos sexos a la vez, hombres y mujeres, y, por tanto, el derecho de dirigir la sociedad.[17]

No obstante, para poner orden y gobernar la sociedad, los hombres tuvieron que intervenir y forzar a las mujeres mediante violencia física, psíquica y social. Todas estas formas de violencia no son, para los hombres, sino las consecuencias de la violencia primordial que sus antepasados del tiempo del sueño ejercieron sobre las primeras mujeres, cuando se apoderaron de las flautas. ¿Qué ocurrió entonces? Las flautas dejaron de sonar definitivamente en manos de las mujeres, y empezaron a cantar sólo entre las de los hombres. Lo que quiere decir que los poderes de vida de las mujeres quedaron en cierto modo aislados de ellas, de sus cuerpos, esto es, que las mujeres fueron separadas, disociadas de sí mismas a raíz de la primera agresión que un hombre cometió contra una de ellas. Y el recuerdo de esa agresión está presente en la palabra *mala* de la expresión *namboula-mala*, que designa la flauta-vagina.

17. Véase íd., «Du quadruple rapport entre les catégories du masculin et du féminin», en *La place des femmes. Les enjeux de l'identité et de l'égalité au regard des sciences sociales*, París, La Découverte, 1995, págs. 439-442.

Esta escena originaria de la expropiación, por la astucia y la violencia, de poderes que pertenecían originariamente a las mujeres, es lo que recuerda sin cesar el sonido de las flautas que acompaña a los desplazamientos de los iniciados en el bosque. Tras ese robo, los hombres se sintieron más grandes y poderosos que antes. A los poderes de muerte que les habían donado los *yimaka* (y que se hallan presentes en los rombos), los hombres baruya añadieron los poderes de vida de las mujeres, en adelante presentes en las flautas o en las piedras negras de la estrella del amanecer y del atardecer, Venus. La fórmula del poder político entre los baruya es, por tanto, clara. Los hombres tienen que añadir a sus propios poderes los de las mujeres, tienen que acumular ambos tipos de poder para que su sexo pueda ser no solamente superior al otro, sino también capaz de englobarlo al mismo tiempo. Sólo a tal precio una parte de la sociedad, los hombres, puede representar al conjunto; y las mujeres quedan excluidas de la acción directa sobre el todo en tanto que tal, sobre la sociedad en su conjunto, es decir, excluidas del ejercicio del poder político.

No obstante, para hurtar a las mujeres su poder de producir vida y sus poderes civilizadores, fue necesario que un día un hombre (y por tanto todos los hombres) violase un tabú fundamental, penetrara en una choza menstrual —un espacio prohibido a los hombres—, rebuscase bajo unas faldas manchadas de sangre, tocara un objeto mancillado por esa sangre y se lo llevase a la boca. Sólo a costa de la violación de un principio, establecido desde los tiempos más lejanos como necesario para reglamentar las relaciones entre los sexos, pudieron los hombres apoderarse de los medios para re-engendrar a los niños al margen del mundo femenino, fuera del vientre de sus madres. Y eso explica la ambivalencia con la que los baruya perciben la sangre menstrual, pues esa sangre se asocia al poder de vida de las mujeres (y a su poder civilizador, ya que ellas mismas «inventaron» las flautas) pero constituye al mismo tiempo una amenaza de muerte para los hombres, de muerte física y de muerte social, de pérdida de identidad y de superioridad. Pues los baruya piensan que si el cuerpo de los hombres, y particularmente su sexo, estuviera en contacto con la sangre menstrual de las mujeres, perdería todos sus poderes, todas sus fuerzas, es decir, no solamente los poderes que los hombres robaron a las mujeres, sino también los que les otorgaron el Sol, la Luna y los *yimaka*.

Los hombres consideran y sienten la sangre menstrual como una amenaza absoluta, y por esa razón las mujeres deben vivir apartadas durante sus reglas, confinadas en un espacio entre la aldea y el bosque.[18]

Para re-engendrarlos, para acelerar y mejorar su crecimiento en un mundo en adelante exclusivamente masculino (hasta su matrimonio), los niños reciben otro alimento, el más secreto: el semen de sus mayores, de los jóvenes púberes, solteros, que se encuentran en los últimos años de su iniciación y de su vida en el pabellón de los hombres. Esa simiente, surgida del cuerpo de jóvenes vírgenes de todo contacto sexual con las mujeres, es pues una sustancia puramente masculina, una fuente de vida y de fuerza, preservada de toda polución femenina. Esa sustancia circula entre las generaciones y encadena a cada nueva generación de hombres con sus mayores y, a través de ellos, con sus antepasados y con el Sol. Esta cadena se compone de dones y de deudas: de dones que los púberes realizan a sus cadetes y de deudas imborrables, puesto que quienes reciben, los niños, no son todavía sexualmente capaces de donar a su vez, y cuando, algunos años más tarde, lo sean, tendrán prohibido hacerlo. A ellos, les corresponde donar su simiente a la siguiente generación de niños que se introduzca en el pabellón de los hombres. Aquí también, los donantes son superiores a los donatarios, pero los donatarios no pueden a su vez re-donar a sus donantes.

En las diferencias que existen en la relación entre donantes y donatarios se percibe la que se da entre el dominio de las relaciones de parentesco y el de las relaciones de poder entre sexos, generaciones y clanes y, más generalmente, de poder político. Mientras que, en la producción de las relaciones de parentesco, los jóvenes de una misma generación intercambian entre sí una de sus hermanas, hallándose por tanto, cada uno frente al otro, en situación a la vez de donante y de donatario, a la vez de superioridad y de inferioridad y, por consiguiente, cada uno con un estatus social equivalente al del otro, en la construcción, en cambio, de la dominación general de los hombres sobre las mu-

18. Ésa es también la razón por la cual la lengua de los baruya posee un término específico para designar la sangre menstrual y distinguirla de la sangre que circula tanto por el cuerpo de los hombres como por el de las mujeres pero también por el de los animales.

jeres, que es también la construcción de su personalidad «masculina», los hombres que pertenecen a generaciones distintas se hallan unos frente a otros en posiciones no equivalentes, siendo cada uno a la vez donatario frente a sus mayores y donante frente a sus menores. Y, sea cual fuere su edad, todos se encuentran, en otro plano, en deuda con los maestros de las ceremonias, con los propietarios de los *kwaimatnié* que les iniciaron. A su vez, éstos se hallan en deuda con el Sol y la Luna, su esposa (o, según la versión esotérica de los chamanes, su hermano menor), quienes dieron todos los *kwaimatnié* a Kanaamakwé, el héroe-fundador de la tribu de los baruya.

Así, en el pensamiento de los baruya, en sus relatos sobre el origen de las flautas y sobre los fundamentos del poder de los hombres, está presente una idea esencial que vincula su concepción de los orígenes del orden social con todo lo que hemos señalado acerca del carácter inalienable de los objetos sagrados y de los objetos preciosos. Los primeros, como hemos visto, son inalienables y no se pueden donar. Los segundos son inalienables, pero se pueden donar. Y en este último caso, lo que se dona no es la propiedad del objeto, que queda ligada a su propietario original, sino el derecho de usarlo. El donante dona el derecho de uso y guarda el derecho de propiedad, esto es, guarda al mismo tiempo que dona, y aquello que dona, lo dona voluntariamente. Ahora bien, en el caso de las flautas, depositarias de los poderes femeninos originarios, nos hallamos en presencia de la misma lógica, aunque invertida: el robo es lo contrario al don. Pero tras el don y el robo se localiza una misma lógica.

El robo de las flautas realizado por los hombres

Las mujeres no donaron voluntariamente las flautas a los hombres; los hombres se las robaron. Y ello fue a costa de violar las reglas de la vida en común, del buen comportamiento entre los sexos, a costa de romper el tabú de la sangre menstrual. Pero los hombres, si supieron adueñarse de los poderes de las mujeres, no pudieron apropiárselos enteramente: esos poderes siguen en lo fundamental asociados a las mujeres, y en ellas hallan su fuente originaria e inalienable. De hecho, los hombres sólo se adueñaron del uso de tales poderes, no de su propiedad última.

Y en la medida en que ese derecho de uso no fue donado sino adquirido por medio de la violencia, debe ser también constantemente conservado por medio de la violencia. Los hombres no pueden apropiarse completamente de los poderes que robaron a las mujeres porque éstos son siempre femeninos, en su origen y en su esencia, incluso cuando se encuentran en manos de los hombres. Y si los hombres se concedieran un descanso, aunque no fuera más que por un sólo día, un sólo mes o un sólo año, en el ejercicio de esa violencia, de esa presión que ejercen sobre las mujeres, esos poderes retornarían a las mujeres y el desorden surgiría nuevamente, subvirtiendo la sociedad y el cosmos.

Por ello, los hombres tienen que derrochar, generación tras generación, tanta energía, tiempo y recursos materiales para organizar las grandes iniciaciones de los niños. Por ello también, deben ocultar constantemente a las mujeres que aquello que hacen lo hacen usando los poderes de las mujeres. Por ello, de los dos *kwaimatnié* que forman cada pareja, el más fuerte y cálido es el *kwaimatnié* hembra. Por ello, finalmente, los hombres se condenan a sí mismos a vivir al mismo tiempo en la negación de las capacidades reales de las mujeres y en el temor de que los poderes que les prestan en el imaginario puedan resucitar. Frente a las mujeres, el hombre se halla preso entre la envidia y el desprecio.

Vemos en qué medida la lógica del pensamiento baruya se apoya sobre la noción de la inalienabilidad de las cosas y de los poderes con respecto a las personas que son sus propietarias originarias. Porque los hombres baruya no se apoderan más que del uso de los poderes femeninos, y no de su propiedad originaria, deben renovar permanentemente la violencia que les permitió tomar lo que no se les había donado. Lo que tomaron por la violencia sólo pueden guardarlo mediante la violencia.

Al término de este análisis de los objetos sagrados que, entre los baruya, están exclusivamente en manos de los hombres y no son manejados más que por algunos de ellos, podemos contrastar lo que se dice en los mitos con lo que sucede realmente en la sociedad. En los mitos, asistimos al *engrandecimiento imaginario* de la persona de los hombres.[19] Los vemos enorgullecerse de

19. Un engrandecimiento imaginario de los hombres legitimado por su acceso exclusivo a objetos sagrados provenientes del tiempo del sueño y que contienen en sí mismos los poderes de reproducir la vida, no solamente de los humanos,

haber arrancado por la violencia una serie de poderes que pertenecían propiamente al otro sexo, y de haberlos ligado por la violencia a su propio ser. Por una parte mutilan el ser del otro, mientras por otra se unen a lo que le han arrancado por la fuerza y la astucia. Esta mutilación, esta disyunción forzosa de las mujeres de sus poderes originarios, es un acto de violencia imaginaria, realizado por el pensamiento y en el pensamiento.

---

como ocurre con los *kwaimatnié* de los baruya, sino de todas las especies animales o vegetales. Un poder que pertenece originalmente a las mujeres, y del que los hombres las desposeyeron mediante un robo, como en el mito de los Djanggawul (tres personajes, un hermano y dos hermanas, del tiempo del sueño), donde vemos al hermano hurtar a sus hermanas las cestas sagradas (útero) y los bastones fálicos que contienen; una iniciación en la que se marca el cuerpo de los jóvenes (circuncisión, subincisión), en la que se les muestran los objetos sagrados y se les enseñan los mitos fundadores, representando nuevamente los acontecimientos originarios que describen. En suma, una comparación entre las instituciones y los sistemas de pensamiento de las sociedades aborígenes de Australia y de los baruya (así como de otras sociedades de Nueva Guinea) está aún por hacer y resultaría muy fructífera.

Más allá de las similitudes, subsisten con todo grandes diferencias. Los rombos son masculinos y femeninos en Australia, y sólo masculinos entre los baruya. Los hombres baruya pretenden sólo re-engendrar y asegurar el crecimiento de los niños fuera del vientre de las mujeres, mientras que los hombres de Australia, en las ceremonias del *intichiuma*, y al igual que los seres del tiempo del sueño, quedan por cierto tiempo investidos de la capacidad de reproducir la naturaleza, de multiplicar las especies vivientes, incluyendo a los humanos. Debemos a Alain Testart un buen número de notables análisis de los ritos de iniciación de los aborígenes australianos, y particularmente de la naturaleza de los rombos o *tjuringa*. Testart ha analizado la naturaleza del objeto más sagrado de los presentes en el momento más importante de los ritos llevados a cabo durante la última fase de las iniciaciones, el *ambilia-ekura*, objeto que el líder ceremonial debe cargar durante toda la noche, haciéndolo subir y bajar, en un gesto del que depende la fecundidad de las mujeres. Ahora bien, el *ambilia-ekura* consiste en dos *tjuringa* que van pegados y ligados por cinturones de cabellos; *ambilia* sería el niño, y *ekura* la bolsa, el útero. El objeto no puede sino recordarnos la flauta-vagina de los baruya, o el *kwaimatnié* más poderoso, el *kwaimatnié* hembra. Al respecto, véase Alain Testart, «Des rhombes et des tjuringa: la question des objets sacrés en Australie», en *L'Homme*, nº 125 (1993), págs. 31-65 y, más particularmente, págs. 32-35 y 58-60; *De la nécessité d'être initié*, Nanterre, Société d'Ethnologie, 1992, particularmente el capítulo dedicado al *engwura*, págs. 147-190; *Des dons et des dieux*, París, Armand Colin, 1993, capítulos 3 y 12. Sin embargo, no estamos de acuerdo con Alain Testart cuando afirma en *Des dons et des dieux* que «la revelación hecha durante la iniciación es una desmistificación, en una palabra, una profesión de ateísmo [...que] lo que se hace saber a los jóvenes tan pronto como se han sometido a las pruebas de la iniciación [es que] toda esta historia no es más que un cuento de mujeres sabiamente orquestado por los hombres iniciados para engañarlas, [que] no hay ningún ser

Pero esta violencia imaginaria, ideal, es la que legitima en primera instancia todas las violencias reales que se ejercen sobre las mujeres, a saber, hechos como que ellas no heredan tierra de sus antepasados, están excluidas de la posesión y del uso de los *kwaimatnié* y, por lo tanto, sólo tienen un acceso indirecto al Sol y a las fuerzas que gobiernan el universo, no tienen acceso a los medios de la violencia armada, a las armas, ni tampoco tienen el derecho de producir sus propios medios de producción, sus herramientas. Ni siquiera fabrican el bastón de cavar, herramienta simple pero indispensable para plantar o cosechar los tubérculos. Es su padre quien se encarga de ello cuando no están casadas, o su marido cuando lo están. Por último, tampoco tienen acceso a la fabricación de la sal, que sirve de medio de intercambio en la sociedad de los baruya.

Vemos aquí hasta qué punto el imaginario es una condición esencial y un pivote de la construcción de lo real social. El imaginario está compuesto por todo lo que los seres humanos (de ambos sexos) *añaden* por medio del pensamiento (esto es, idealmente) a sus capacidades reales, así como por todo lo que, en el pensamiento, *sustraen* a tales capacidades. Sin embargo, en el juego puramente imaginario de atribuir con el pensamiento po-

---

fabuloso que temer, pues no existe, ya que sólo hay protagonistas humanos y masculinos del ritual» (pág. 37). Se trata de visiones reductoras. Lo mostraremos más adelante, cuando analicemos eso que denominamos como lo sagrado.

Tras haber hecho una rápida alusión a los trabajos de Alain Testart, no podemos dejar de mencionar los igualmente notables a cargo de Marika Moisseeff, entre los que acaba de aparecer *Un long chemin semé d'objets cultuels*, consagrado al «ciclo iniciático aranda» (EHESS, 1995) y del que ya circulaban algunos ejemplares desde 1978. Véase también su artículo «Les objets cultuels aborigènes ou comment représenter l'irreprésentable», en *Genèse*, nº 17 (septiembre de 1994), págs. 8-32, dedicado a los *tjuringa*, a los que Marika Moisseeff denomina «artefactos-conceptos autorreferenciales». Tampoco en este caso podemos concluir, como ella lo hace, con la afirmación de que los *tjuringa* son «significantes puros» (pág. 32). Todo su análisis demuestra lo contrario y convierte en inútil esta referencia a un concepto adelantado por Lévi-Strauss para referirse al «espíritu» que habita las cosas, el *hau* de los maoríes. Todos esos trabajos, tanto los de Testart y Moisseeff como los nuestros, no pueden dejar de referirse al artículo en lo sucesivo célebre de Nancy Munn, «The Transformation of Subjects into Objects in Walbiri and Pitjanjara Myth», en R. Berndt (comp.), *Australian Aboriginal Anthropology*, Wedlands, University of Western Australia Press, 1970, págs. 141-163. Véase también R. Hiatt, «Secret Pseudo-Procreation Rites among the Australian Aborigenes», en íd.; y C. Jayawardena (comp.), *Anthropology in Oceania*, Sidney, Angus and Robertson, 1971, págs. 77-88.

deres originarios a las mujeres, de los que en seguida se las desposee con el pensamiento, ha ocurrido algo más que un simple «juego» del pensamiento. En realidad, toda la configuración de las relaciones reales entre los sexos ha quedado legitimada. No es que el mito constituya el origen «real» de la realidad social, pero ésta no puede cristalizar ni reproducirse sin un mito que la represente de ese modo, legitimándola. Pues en los mitos se halla presente una fuerza social considerable que no cesa de influir sobre los individuos que creen en ellos. Los mitos, al proponer un relato de los acontecimientos extraordinarios que se hallan en el origen del orden que hoy día impera en el cosmos y en la sociedad, al referir esos acontecimientos a las acciones de personajes más poderosos que los humanos actuales, confieren a ese orden un carácter sagrado, sobrenatural, que es la prueba más convincente e impresionante de su legitimidad, de su inviolabilidad. Así pues, los mitos son una de las fuentes más eficaces de la obediencia que todos los miembros de una sociedad rinden a las normas que la organizan y que se les imponen desde su nacimiento, tanto a los hombres como a las mujeres, tanto a los mayores como a los menores y, entre los baruya, tanto a los clanes con *kwaimatnié* como a los que no los poseen o, más generalmente, tanto a los gobernantes como a los gobernados.

Los mitos de fundación constituyen un elemento esencial de la parte ideal de lo real, uno de los componentes imaginarios de la realidad social. Es precisamente este elemento ideal, este núcleo imaginario del poder, el que se halla constantemente presente en los objetos sagrados que, a su vez, lo re-presentan constantemente ante la conciencia, personal o colectiva, de los individuos. Los objetos sagrados son pues objetos rebosantes de sentido, del sentido mismo del origen de las cosas, de los objetos que no son bellos y que no tienen necesidad de serlo o que, cuando se perciben como tales, encarnan una belleza sublime, una belleza que rebasa lo bello. Así son los *kwaimatnié* para los baruya. Comprendemos ahora la emoción que embargó a mi amigo kuopbakia cuando abrió con precaución el paquete en el que se hallaba el *kwaimatnié* de sus antepasados. ¿Qué otra emoción puede embargar al creyente cuando contempla por fin el objeto sublime de su fe, el rostro del Cristo impreso en el Santo Sudario o un fragmento de la «Verdadera Cruz», en suma, cuando se halla súbitamente en presencia de lo irrepresentable, cuando ve lo invisible?

De lo sublime[20]

Nuestro análisis devuelve, por tanto, su lugar y su sentido a las emociones, a los sentimientos y a las creencias en el juego de las relaciones sociales, y se opone por ello al de Lévi-Strauss, que criticaba a Mauss por haber ido a

> buscar el origen de la noción de mana en un orden de realidades distinto al de las relaciones que ésta ayuda a construir: el orden de los sentimientos, deseos y creencias que son, desde el punto de vista de la explicación sociológica, bien epifenómenos, bien misterios o, en cualquier caso, objetos extrínsecos al propio campo de investigación.[21]

La emoción ante un objeto sagrado no es ni un misterio ni un epifenómeno. Forma parte de un mismo conjunto; constituye uno de sus componentes esenciales y no puede surgir ni desatarse ante la visión de un «símbolo en estado puro», de un significante «vacío de sentido pero susceptible de cargarse con *cualquier* contenido simbólico».[22]

Por lo tanto, aquí no nos hallamos en presencia de procesos que dependerían *directa* y esencialmente de las «leyes del pensamiento humano», siendo todo lo demás, según Lévi-Strauss, «residual». Nos enfrentamos, por el contrario, a un cierto tipo de relaciones que el hombre entabla *consigo mismo*, unas relaciones que se implican en las que mantiene con el mundo que le

20. Nuestro análisis no trata del carácter «estético» o «artístico» de los objetos sagrados, sino de la emoción ante el carácter sagrado de esos objetos. La separación entre objeto sagrado y objeto precioso es evidente en el caso de una reliquia en cuyo centro se conserva, tras una placa de vidrio, un fragmento del cuerpo o de un vestido de un santo. La reliquia puede ser de oro, o bien estar fuertemente decorada, tratarse de una verdadera obra de arte que simboliza la riqueza de la Iglesia y la voluntad de glorificar a Dios y a sus santos. Pero en su centro, el objeto sagrado no posee otro carácter que el de haber formado parte del cuerpo de un «amigo de Cristo». Nada «bello» lo distingue. Lo sublime, en nuestro caso, no depende en absoluto del arte. Lo empleamos aquí a falta de otro término. Tal vez fuera más adecuado usar el término «numinoso», pero esa discusión nos llevaría demasiado lejos. Véase Rudolf Otto, *Le Sacré*, París, Payot, 1949 (trad. cast.: *Lo Santo, lo Racional y lo Irracional en la Idea de Dios*, Madrid, Revista de Occidente, 1925 [n. del t.]).

21. Claude Lévi-Strauss, «Introduction à l'oeuvre de Mauss», art. cit., pág. XLIV.

22. Ibíd., pág. L.

rodea, unas relaciones que *son, por lo tanto, a la vez sociales, intelectuales y afectivas,* y que se materializan en objetos.

Esas relaciones del hombre consigo mismo son de tal modo que los hombres ocupan en ellas *dos* lugares a la vez en el espacio y en el tiempo: al mismo tiempo que los hombres, ocupan un lugar en ellas los dobles imaginarios de éstos. Y a medida que se desdoblan, los hombres pueblan el universo de seres que conciben a imagen de sí mismos, pero dotados de poderes inaccesibles a los humanos actuales (salvo por la magia), poderes de los que los antepasados míticos estaban por su parte normalmente dotados. Es por ello que las relaciones que los hombres sostienen con el mundo que les rodea no son sino la proyección en las cosas de un aspecto de sí mismos. De ahí que las cosas nunca sean «verdaderas cosas», exteriores a los hombres, ya que asumen necesariamente la apariencia de personas y, una vez metamorfoseadas en personas, los humanos se dirigen a ellas como si se tratara de personas (en sus plegarias, a través de sus sacrificios, etc.). De este modo, se riza el rizo: las ideas corresponden a las cosas, las cosas y los hechos corresponden a las ideas. La verdad queda verificada; las evidencias no pueden negarse. El hombre se encuentra encerrado en el mundo de sus representaciones y de sus deseos, de su voluntad. Y en el transcurso de este mismo proceso, sus relaciones sociales se construyen de modo que la opacidad necesaria para su existencia y su reproducción se produzca al mismo tiempo.

En el fondo, no tratamos con fenómenos puramente intelectuales, sino más bien con el papel que el pensamiento asume en el proceso mismo de la producción de las relaciones sociales, esto es, con la parte ideal de lo real social. Dicho de otro modo, esos procesos no se ponen en marcha solamente en función «de una cierta situación del espíritu en presencia de las cosas»,[23] sino también con motivo de una cierta situación de los hombres en relación a sí mismos, en función de problemas derivados de

23. Ibíd., pág. XLIII. La obra de Lévi-Strauss *La Pensée sauvage* (París, Plon, 1962) (trad. cast.: *El Pensamiento Salvaje*, México, F.C.E., 1964 [n. del t.]), demuestra claramente que la «ciencia de lo concreto» de las sociedades «primitivas» es perfectamente compatible con las construcciones de los sistemas mágico-religiosos. Esos conocimientos concretos proporcionan al pensamiento mítico materiales, imágenes y esquemas de relaciones extraídos de la observación de las especies animales y vegetales.

la naturaleza de sus relaciones sociales, dilemas todos ellos que los conducen a elaborar representaciones de sí mismos y del mundo, y en cuyo contenido ciertos aspectos de esas relaciones quedan, o bien sepultados bajo el silencio, o bien idealizados, metamorfoseados en forma de condiciones inviolables de la supervivencia de la sociedad, en forma de Bien común.

Por supuesto, situaciones de ese tipo se dan en todas las sociedades, incluso en la nuestra, donde, junto a los mitos y las religiones, los conocimientos científicos, experimentales y matemáticos conocen el mayor desarrollo alcanzado en la historia de la humanidad, conocimientos que tienen efectos *directos* sobre nuestras condiciones materiales de existencia, ya que, a diferencia de lo que sucedía en la Antigüedad y en la Edad Media, las ciencias son en la actualidad la fuente de prácticamente todas las técnicas de producción, destrucción y comunicación.

En nuestras sociedades, el desdoblamiento del hombre, la inversión de las relaciones entre el sujeto y el objeto, entre los individuos que producen y sus productos, se manifiestan ante todo en dos dominios: en primer lugar, el dominio económico, donde las relaciones entre los hombres se encuentran a la vez presentes y ocultas en el dinero, en ese objeto que se ha vuelto eminentemente sagrado, y particularmente cuando funciona como capital, como dinero que produce «por sí mismo» más dinero; y en segundo lugar, el dominio político, puesto que, a pesar de que son los ciudadanos quienes eligen a sus representantes y estos últimos quienes votan las leyes, la Ley en tanto que tal y su sostén institucional, el Estado, continúan revistiendo un carácter casi sagrado.

Me parece de gran importancia insistir en el hecho de que todos esos procesos, mediante los cuales el hombre y el mundo se desdoblan, *se materializan* finalmente en *objetos*. Por supuesto, todos los objetos materiales que el hombre fabrica son misceláneas de realidades sensibles e inteligibles, esto es, de lo ideal, de lo cultural, incorporado en una determinada materia. Pero aquí no nos referimos a los objetos culturales en general, sino a los objetos sagrados en particular. Éstos pueden presentarse como si hubieran sido fabricados, bien directamente por dioses o espíritus, bien por los hombres a partir de las indicaciones de los dioses o de los espíritus pero, en ningún caso, los poderes presentes en dichos objetos los han fabricado los hombres. Se trata de dones de los dioses o de los antepasados, de dones de poderes en adelante presentes en el objeto.

Todo sucede como si los hombres no fueran los que dan un sentido a las cosas, como si las cosas, cuyo sentido tiene su origen más allá del mundo de los hombres, lo transmitieran a los hombres bajo ciertas condiciones. En otras palabras, la síntesis de lo decible y de lo indecible, de lo representable y de lo irrepresentable, se realiza *en un objeto,* exterior al hombre, pero que ejerce sobre los hombres, sobre su conducta, sobre su existencia, la mayor influencia; o dicho todavía de otro modo, con el objeto sagrado nos hallamos en ese punto extremo donde se cumple plenamente *la opacidad necesaria* para la reproducción de la sociedad, donde el desconocimiento necesario para el mantenimiento de la sociedad *ya no corre el riesgo de ser reconocido.*

Después de todo, los hombres se encuentran alienados de un objeto material que no es otra cosa que ellos mismos, un objeto del cual ellos mismos han desaparecido, un objeto en el que se hallan contradictoria y necesariamente presentes en virtud de esa misma ausencia. Pero esa alienación no es la alienación directa, material y social que, desde el exterior, impone un amo a sus esclavos, o un conquistador a los pueblos que ha sometido por la fuerza de sus armas. Es una alienación que *nace en el interior* de cada hombre porque tiene su origen en las relaciones que otorgan a cada hombre su ser social, unas relaciones que existen *entre* todos aquellos que pertenecen a la misma sociedad, entre los que la hacen.

En mayor medida que los textos sagrados, los objetos *sagrados* producen *la síntesis de lo real y de lo imaginario, que son los componentes del ser social del hombre.*[24] Por ello, tales objetos adquieren el mayor valor simbólico para los miembros de la sociedad que ha elaborado su código, aunque en ningún caso se vean reducidos a ser símbolos puros o meros objetos.[25] Esto ex-

24. Recordemos que lo imaginario está compuesto a la vez por todo lo que los hombres añaden idealmente a sus capacidades reales y por todo lo que sustraen a éstas.

25. De ahí el carácter de profanación que reviste la venta de máscaras y demás objetos sagrados, conservados con mimo por los clanes, a extranjeros, turistas o coleccionistas. Aunque a menudo haya individuos que los roben a sus propios clanes y los vendan a escondidas por un puñado de francos o de dólares. De ahí también el encarnizamiento con el que los misioneros destruían esos objetos, a menudo hasta eliminarlos por completo, para «extirpar la idolatría» de los indígenas. Una destrucción pública que constituye otro tipo de profanación destinada a demostrar que el dios del misionero es el más fuerte.

plica por qué los objetos sagrados no tienen la necesidad de ser «bellos» ni tampoco requieren un embellecimiento a cargo del hombre para suscitar la emoción que provoca la presencia de los dioses y de los antepasados. No es éste el caso, como hemos visto, de los objetos preciosos que circulan en los dones y, sobre todo, en los dones agonísticos, en los potlatch.

Esto explica también el carácter en principio único de los objetos sagrados. Incluso cuando los objetos sagrados existen por parejas (o en cualquier otro múltiplo), como ocurre entre los baruya, el par que un clan posee es en principio único e indivisible. Y en aquellas sociedades donde los objetos sagrados pueden copiarse y hasta multiplicarse, se conserva preciosamente en algún lugar, aunque no sea más que en la mente de los hombres, el arquetipo de tales objetos que es al mismo tiempo su prototipo.[26] A este respecto, podríamos mencionar el oro que los bancos atesoraban en la época en que éste garantizaba el valor de las restantes formas de moneda (billetes de banco, títulos bancarios, etc.) que circulaban en los intercambios mercantiles.

De las cosas que los baruya producen para donarlas o para intercambiarlas

La sal, la «moneda» de los baruya, se extrae de las cenizas de una planta cultivada,[27] una especie de caña de sal que los baruya siembran en zonas irrigadas natural o artificialmente. Una vez cortadas, filtradas y secas, las cañas se queman para que sus cenizas se puedan mezclar con agua. La solución salada resultante se libera lentamente del agua en grandes hornos de sal. Cuando el proceso, que dura dos días y una noche, llega a su fin, se obtienen unas quince barras de sal cristalizada que pesan entre 2 y 3 kilos cada una. La cristalización en los hornos se con-

26. Brigitte Derlon, *Malanggan. Objets, rites et société en Nouvelle-Irlande*, de pronta aparición (1996) en la editorial de la Maison des Sciences de l'Homme; «Droits de reproduction des objets de culte, tenure foncière et filiation en Nouvelle-Irlande», en *L'Homme*, nº 34 (2) (1994), págs. 31-58.

27. *Coix gigantea, Konig ex Rob.* Planta procedente del sudeste asiático. Véase Maurice Godelier, «La monnaie de sel des baruya de Nouvelle-Guinée», en *L'Homme*, vol. 9 (2) (1969), págs. 5-37; «Monnaies et richesses dans divers types de société et leur rencontre à la périphérie du capitalisme», en *Actuel Marx*, nº 15 (abril de 1994), págs. 77-97.

fía a un especialista que alimenta el fuego, elimina las impurezas que se depositan en la sal, etc. Mientras dure su trabajo, este especialista no puede poner los pies en su hogar y tiene prohibido mantener relaciones sexuales con mujeres. Si no se atuviera a esas interdicciones, la sal se convertiría en agua y su propietario no podría intercambiarla. Todos los clanes de los baruya disponen de campos de cañas de sal habilitados en las orillas de los ríos. Al especialista, que detenta un saber mágico, se le agradece su trabajo con el don de una o dos barras de sal.

La sal en cuestión no es sódica, sino potásica. Proporciona un sabor salado a los alimentos, pero en fuertes dosis constituye un poderoso veneno. No se utiliza para el consumo cotidiano, sino exclusivamente en contextos *rituales* (iniciaciones masculinas, iniciaciones femeninas, etc.). Por esa razón, su consumo se asocia a etapas clave de la vida de los individuos que, a su vez, se vinculan a momentos clave de la reproducción de la sociedad.

Se considera que la sal es una fuente de fuerza que se acumula en el hígado, un órgano lleno de sangre que, para los baruya, constituye el lugar donde se concentra toda la fuerza contenida en los individuos. Más secretamente, la sal se asocia al esperma, a la fuerza masculina. Por eso su fabricante es un hombre, y debe tener prohibido todo contacto sexual cuando procede a la cristalización de la sal. Entre los baruya, la sal tiene dos usos y dos modos de circulación posibles. En el interior de la tribu es objeto de repartos, de una redistribución por medio del don. Y aunque finalmente se consuma, se hace sólo en contextos rituales. Por ejemplo, los padres de los iniciados donan pedazos de sal a los hombres que inician a su hijos para que aquéllos la mastiquen y escupan su jugo sobre los alimentos ceremoniales. Pero también se puede donar una barra de sal a un chamán que haya expulsado un espíritu maligno del cuerpo de alguien, al menos cuando el propio chamán lo desea. En suma, la sal se redistribuye principalmente a través de las relaciones de parentesco, de vecindario, de co-iniciación, etc. *Nunca* circula, entre los baruya, como una mercancía, sino como un objeto de don, un don contra el cual *no se espera por lo demás* contradón alguno, ni directo ni diferido.

Sin embargo, la mayor parte de la sal de los baruya no se produce para donarla y consumirla entre los baruya, sino para intercambiarla como mercancía con las tribus vecinas. Los baruya parten regularmente en expediciones que duran dos o tres días, con el cuerpo pintado con signos mágicos que los protegen

de los brujos enemigos y de los malos espíritus. Parten al encuentro de asociados que les aseguran hospitalidad y protección, al territorio de tribus que ayer eran enemigas y que mañana podrían volver a serlo. Los intercambios se hacen ante su puerta, en un espacio que funciona durante algún tiempo como zona de paz y como mercado. La sal se intercambia entonces por diversas categorías de bienes: medios de producción (herramientas de piedra, de acero, etc.), medios de destrucción (arcos, flechas, etc.), medios de reproducción social (plumas de ave del paraíso, de casuario, cauris, grandes conchas, y otros tantos ornamentos y motivos necesarios para engalanar a los iniciados, los guerreros, las jóvenes iniciadas, las mujeres casadas, etc.), bienes de consumo cotidiano (capas de corteza, mallas de cuerda trenzada), y cerdos pequeños.

En suma, la sal funciona en esos intercambios como una mercancía *distinta* de todas las restantes en la medida en que es la *única* que puede intercambiarse con todas las demás. Por lo tanto, es algo más que una mercancía que se trueca. Sirve, en cierto modo, para medir el valor de cambio de las demás mercancías, ya que se intercambia por éstas partiendo de tasas estables que constituyen sus «precios». Una barra mediana se cambia por cuatro grandes capas de corteza o, antiguamente, por dos láminas de piedra pulida para fabricar azuelas, etc. Por supuesto, la sal sirve también como unidad de medida en tanto puede dividirse en trozos más o menos gruesos y esa división no reduce su valor de uso, algo que no ocurre con una capa de corteza o con una azuela de piedra.

No obstante, nos parece que la sal sirve de moneda igualmente por otra razón: porque, tanto a los ojos de las tribus vecinas como para los mismos baruya, la sal contiene una fuerza de vida mágico-religiosa, algo propio del universo de los *kwaimatnié*, de los objetos sagrados. Además, tanto unos como otros, la emplean exclusivamente en contextos rituales, aunque sus ritos sean diferentes y no provengan siempre de la misma cultura. Cabe señalar sin embargo que, cuando *venden* su sal, los baruya no se sienten *ligados personalmente* a aquéllos con quienes la intercambian por herramientas o capas de corteza. Tienen y deben tener vínculos personales con el «corresponsal» que les hospeda, les protege y pregona su llegada con la sal. Pero no sienten obligación alguna frente a los que les compran la sal: ésta, en tanto que objeto, se separa completamente de su propietario. Así pues, para los baru-

ya, los intercambios mercantiles revisten un carácter impersonal. Es cierto que, en circunstancias excepcionales, la sal puede no intercambiarse como mercancía entre los baruya y una tribu vecina; y donarse, en cambio, como prenda, para sellar un tratado de paz. Las barras de sal que se ofrecen en esas ocasiones ya no pueden intercambiarse ni consumirse: están ahí para recordar a los hombres un acuerdo político, pues contienen de hecho un juramento, y su don exige, por parte de los enemigos de ayer, un contradón que selle la amistad y la igualdad que la paz ha recobrado. En suma, las barras de sal no son buenas ni para comer ni para intercambiar; se donan para que se las conserve y para que sirvan de testimonio.

Por otra parte, hay que señalar que las tribus que compran la sal de los baruya no la emplean como medio privilegiado de pago en sus propios intercambios con las tribus más lejanas que no comercian con los baruya. Además, éstos tampoco producen más sal de la que necesitan para procurarse aquellas cosas que no producen por sí mismos o en cantidades insuficientes. Nunca producen sal para almacenarla y conseguir mercancías con el único fin de revenderlas y sacar provecho. En otras palabras, si la sal es en cierto modo una mercancía-moneda, se trata de una moneda que no funciona nunca como capital, nunca como un dinero que se invierte para sacar un provecho. La sal de los baruya, aun siendo la única mercancía que se intercambia por todas aquellas mercancías de las que tienen necesidad, no deja nunca de ser un objeto de trueque, ciertamente privilegiado, pero cuyo valor de cambio no se distingue suficientemente de su valor de uso como para que podamos considerarla una moneda en sentido estricto.[28]

Collares de conchas y objetos de «valor» entre los baruya

Con todo, existen objetos por los que se intercambia sal y que, como ésta, tienen la capacidad de intercambiarse por otros, aun-

28. Ese aspecto lo señaló en 1974 Jean-Michel Servet en su obra *Essai sur les origines des monnaies*, publicada por la universidad de Lyon-III, págs. 74-79. J.-M. Servet criticaba el término «moneda» que habíamos utlizado en 1969, en nuestra primera publicación sobre la sal de los baruya. Lo atestiguamos de buena gana, tanto más cuanto que lo que escribimos hoy sobre los objetos-sustitutos de los hombres y de los dioses converge con sus ideas sobre los orígenes, no mercantiles sino político-religiosos, de la moneda.

que de forma mucho más limitada. Se trata de las grandes conchas lisas y anacaradas, las *pearl-shells* que adornan el pecho de los hombres iniciados, y de las grandes conchas redondas, de un blanco lechoso, que adornan el de las mujeres a partir del momento en que tienen sus primeras menstruaciones y ya han sido iniciadas. Estos objetos contienen igualmente un poder mágico-religioso ligado a la reproducción de la vida.[29] No obstante, entre los baruya, nadie hace acopio de ellos para donarlos en supuestos potlatch.

Ahora bien, estos objetos son precisamente los que acumulaban —antes de la llegada de los europeos— los melpa, los enga y las restantes sociedades de las Tierras Altas de Nueva Guinea, para hacerlos figurar, junto a centenares de cerdos, en los grandes intercambios ceremoniales, grandes competiciones de dones de riquezas (el *moka* de los melpa, el *tee* de los enga, etc.) que ligaban y oponían a esas sociedades unas a otras. Se produce así un sorprendente contraste con los baruya, quienes, en cambio, no hacen acopio[30] de su sal aun cuando podrían hacerlo y crían cerdos aunque no los utilicen en sus intercambios ceremoniales. En éstos, sólo se introducen las piezas que los hombres han cazado y no se practica ningún intercambio competitivo de dones y contradones. Entre los baruya, cada hombre y cada mujer adultos poseen un cierto número de conchas que destinan a sus hijos (*pearl-shells*) y a sus hijas (grandes conchas redondas). ¿Por qué un contraste semejante? ¿Por qué lo que se practica en otros lugares con esos mismos objetos, *pearl-shells*, cerdos, etc., no se practica ni puede practicarse entre los baruya?

Nos parece que la razón reside en la naturaleza misma de las relaciones de parentesco y de las relaciones políticas que organizan la sociedad baruya, así como en la relación, el vínculo directo, que existe entre unas y otras. Las primeras se fundan en el principio del intercambio de mujeres entre los hombres, entre los linajes, mientras las segundas se basan en iniciaciones masculinas *y* femeninas que establecen y legitiman la dominación colectiva e individual de los hombres, su solidaridad y su

29. Los baruya ignoraban el origen de esas conchas, pues proceden del mar y no supieron de su existencia hasta la llegada de los europeos. Sin embargo, sus mitos hablaban de una gran extensión de agua, de una especie de inmenso lago.....

30. Véase Andrew Strathern, «Finance and Production...», art. cit., págs. 42-67; íd., *The Rope of the Moka...*, op. cit.; James Weiner, *The Heart of the Pearl-Shell*, Berkeley, University of California Press, 1988.

unidad frente a las mujeres de su propia tribu y frente a los hombres de las tribus vecinas, todas potencial o realmente enemigas. Ahora bien, esta estructura social excluye toda competición por medio del don de riquezas para acceder a las posiciones de poder.

Entre los baruya, el matrimonio se funda en el intercambio directo, entre dos hombres, de dos hermanas, reales o clasificatorias. Por medio de ese intercambio, se sella una alianza entre dos linajes y dos clanes. El matrimonio también está autorizado en el seno de un mismo «clan», pero entre linajes distantes entre sí. Un hombre no puede tomar una mujer del linaje de su madre: no puede, por tanto, reproducir el matrimonio de su padre. Y dos hermanos tampoco pueden contraer matrimonio con mujeres del mismo linaje; cada uno debe pactar alianzas con linajes diferentes.

Al aplicar estas reglas, cada linaje baruya se encuentra ligado, a cada nueva generación, a varios linajes distintos, y esas alianzas cambian de generación en generación: las más antiguas se disuelven con lentitud, pero se reproducen eventualmente al cabo de tres o cuatro generaciones. Examinemos lo que, en dichos principios, excluye los usos competitivos de bienes. En primer lugar, está el hecho de que, entre los baruya, las mujeres no se intercambian por riquezas, sino por otras mujeres. Ninguna *bridewealth*, ninguna riqueza en objetos preciosos, en cerdos, puede actuar como sustituto directo de la mujer, de un ser vivo. Y un linaje que ha donado una mujer sin recibir otra a cambio tendrá derechos sobre la hija de la mujer donada, que volverá así a casarse con un hombre del linaje de su madre, con un primo cruzado matrilateral.

Por medio de ese don y ese contradón de mujeres, los dos linajes quedan mutuamente en deuda y en la obligación de ofrecerse ayuda y asistencia, de intercambiarse servicios, de repartirse la sal y los cerdos, y de invitarse uno a otro a cultivar conjuntamente las tierras. El intercambio recíproco vincula a los linajes y, en ciertas circunstancias, uno de ellos se establece en la tribu de sus afines, aunque éstos pertenezcan a una tribu enemiga. La alianza matrimonial mina la solidaridad política, y tanto los baruya como sus vecinos saben recurrir perfectamente al parentesco para crear divisiones entre sus enemigos.

Pero las relaciones de parentesco y las alianzas por matri-

monio entre los linajes y los clanes no bastan para formar una sociedad, es decir, una totalidad unificada ante sí misma y ante el exterior. Para ello, se necesitan relaciones político-religiosas que integren a todos los clanes, a todas las generaciones y a todos los individuos en el mismo marco, en una misma estructura. Esa estructura la construyen precisamente las ceremonias de iniciación masculinas y femeninas, y gracias a ella, los baruya pueden presentarse, ante sí mismos y ante sus vecinos, como un todo.

Los baruya aplican esta misma lógica de la equivalencia a la guerra. La muerte de un baruya sólo puede compensarse con la de un enemigo. Del mismo modo que no hay riqueza que pueda intercambiarse por una mujer, tampoco hay nada que pueda compensar la muerte de un guerrero.

No se trata de que los baruya ignoren la posibilidad de intercambiar riquezas por una vida o por una muerte. *Al contrario, conocen este principio*, y lo practican en dos ocasiones. Cuando desean sellar una alianza comercial con una tribu lejana, con la que, por tanto, no corren el peligro de hallarse alternativamente en estado de guerra o de paz, se casan con una mujer de dicha tribu y donan a cambio un gran número de barras de sal y decenas de brazas de caurís, en suma, «moneda» y «riquezas». Así pues, conocen el principio del matrimonio con dote, aunque rechacen practicarlo entre ellos y con sus vecinos inmediatos, esto es, en la esfera de sus relaciones políticas.

En otro contexto, esta vez interno a la tribu aunque excepcional, los baruya intercambian riquezas por una vida. Eso se produce cuando un individuo quiere romper definitivamente los lazos con su propio linaje y desea, estando casado con una mujer de otro linaje, que en adelante se le considere como miembro del linaje de sus afines. Si éstos alcanzan un acuerdo con su propio linaje, la transferencia y la incorporación simbólica del individuo a su nuevo linaje tienen lugar en el transcurso de una ceremonia en la que el linaje aliado construye un «puente» de barras de sal, brazas de caurís, etc., que dona a continuación a su linaje de origen. A partir de ese momento, ese hombre y sus descendientes pierden todos sus derechos sobre la tierra de sus antepasados, el de utilizarla, el de cultivarla, el de cazar en ella, etc. Por consiguiente, los baruya, lejos de ignorarlo, conocen el principio del intercambio de riquezas por una vida o por una

muerte, pero *no extienden* su aplicación al interior de la esfera de sus relaciones político-religiosas.

No son pues la presencia de *pearl-shells* o la capacidad de procurárselas, ni lo es tampoco la capacidad de criar un gran número de cerdos, lo que explica *la existencia* de grandes intercambios *competitivos*. Por supuesto, éstos requieren condiciones tecnológicas y ecológicas favorables para desarrollarse, pero lo que explica su aparición y su posterior desarrollo es un cierto tipo de relaciones que los hombres mantienen *entre sí* (y no directamente con la naturaleza). Y esas relaciones han de buscarse precisamente en el ámbito del parentesco y de lo político-religioso.

Así, entre los baruya, y aunque el intercambio directo de mujeres entre linajes tenga efectos sobre la economía y la moral (en la medida en que comporta otros dones, intercambios de servicios, distribución de bienes, etc.), la sociedad no descansa *en su conjunto* sobre «una economía y una moral del don», pues las relaciones de parentesco que constituyen el dominio donde actúa el principio del don-contradón no constituyen un campo abierto a la competición. Para un baruya, no tendría ningún sentido donar *dos* de sus hermanas a cambio de *una* esposa. Una mujer debe ocupar el lugar de una mujer e, idealmente, cualquiera de ellas (siempre que tenga buena salud y esté bien educada) vale por otra.

Por otra parte, las relaciones político-religiosas que existen entre los clanes y los linajes, y su participación en lugares distintos, heredados, en el cumplimiento de las ceremonias de iniciación, en la producción de esta arquitectura imaginaria colectiva que realiza y simboliza a la vez la unidad política de la tribu por encima de sus divisiones en grupos de parentesco y en grupos de residencia distintos, todo ello impide que se instaure entre ellos una competición para acceder a un limitado número de posiciones de poder y de prestigio. Cuando existe un campo semejante y el modo de acceder a esas posiciones de poder y de reputación es competir en dones de riquezas acumuladas, nos hallamos ante una sociedad cuya economía y cuya moral tienen muchas posibilidades de verse marcadas y empujadas por la práctica de los dones y los contradones. Ahora entendemos por qué, entre los baruya, la acumulación de conchas y de cerdos no era *socialmente* necesaria aunque fuese posible.

De los dones entre amigos

En la lengua baruya, un amigo se denomina *nya'mwei*, y una amiga *nya'mwé*. Para el caso de un hombre, puede utilizarse igualmente el término *kwaiyeuwaalyaigeu*. Asimismo, los dos primeros términos pueden emplearse para referirse a un «hermano» o a una «hermana». Un amigo es (como) un hermano, y una amiga (como) una hermana. El segundo término se refiere al mundo de las iniciaciones masculinas, a los vínculos de solidaridad que se establecen entre co-iniciados (*nyakwé*): se espera de ellos que se ayuden mutuamente y que compartan los alimentos, del mismo modo que han soportado juntos el frío, el hambre, los miedos, las angustias y las adversidades.

Así pues, las relaciones entre amigos se sitúan a medio camino entre las relaciones que unen a parientes muy próximos de la misma generación y las que unen a los co-iniciados. Recordemos que uno elige a sus amigos, pero no elige a sus hermanos, sus hermanas o sus co-iniciados. Los amigos, ya sean del mismo sexo o de sexo diferente, se prestan ayuda uno al otro sin obligación de retorno, pero sabiendo que pueden contar con el otro, donar y compartir. En suma, la amistad es una relación entre individuos no emparentados, a menudo (aunque no necesariamente) de la misma generación, que expresan sus sentimientos por medio de gestos de ayuda mutua y a través de intercambios de dones, de presentes (*yanga*). El término *yanga* forma parte de la idea de compartir (*yanga mudeumo*) tanto como de la de intercambiar (*yanga yeunako*). Pero cuando una cosa se dona definitivamente y queda separada verdaderamente de su donante, se la designa con el término *seuhumale*.

Los dones entre amigos sólo conciernen a individuos. No contribuyen pues a la reproducción de estructuras básicas de la sociedad como, por ejemplo, las relaciones de parentesco. En cambio, sí contribuye a ello la práctica del *ginamaré*, del intercambio de hermanas entre dos hombres, de mujeres entre dos linajes. Los dones, la ayuda entre amigos, corresponden a la esfera de los vínculos subjetivos entre individuos que se eligen mutuamente sin que su elección recíproca tenga otro motivo o causa que la fuerza de sus sentimientos, la atracción que suscitan y sienten el uno por el otro. Sin embargo, existe una obligación social, entre los baruya, que pesa sobre las relaciones de amistad: de ellas queda excluida toda relación sexual. En esto,

las relaciones de amistad parecen relaciones de intimidad entre hermanos y hermanas, entre consanguíneos. Se les parecen también en otro aspecto, a saber, en que, entre amigos, se dona sin esperar un retorno inmediato, e incluso sin preocuparse por ello, un poco como sucede entre padres e hijos.

Podemos entrever aquí una de las razones por las cuales, en la cultura occidental, siguen existiendo y valorándose los dones entre amigos, mientras que los restantes tipos de don —obligatorios en la medida en que son necesarios para reproducir elementos fundamentales de la sociedad como las relaciones de parentesco— no existen o han dejado de existir. El don entre amigos, que ocupa un lugar menor en la cultura baruya, se mantiene como un fuerte paradigma en el Occidente individualista porque se presenta como un acto individual, espontáneo, subjetivo y altruista, que no obedece a ninguna obligación colectiva, a ninguna presión social objetiva, y que, por lo tanto, no sirve para reproducir a fondo la sociedad. En Occidente, el don entre amigos viene a situarse junto a otro don, en este caso fuertemente privilegiado por el Occidente cristiano, a saber, el don de su vida por parte de Cristo, hijo de Dios, para redimir los pecados de los humanos y salvarlos de la condena eterna, un ejemplo supremo del don gratuito y absoluto.

Cuadro recapitulativo de las cosas que se guardan, se donan o se intercambian entre los baruya

En primer lugar situaremos los objetos sagrados, así como los nombres y las fórmulas que les acompañan. Los linajes pretenden haberlos recibido del Sol, de la Luna y de los espíritus de la naturaleza, como dones que deben guardar y no donar. Todas esas realidades en principio sustraídas al don y al intercambio constituyen el fundamento ideal e ideológico de las relaciones de poder, de las relaciones político-religiosas, que reinan entre los sexos y entre los clanes, y que son relaciones de dominación.

Algunos de esos objetos los donaron las fuerzas del universo directamente a los hombres; nos referimos a los *kwaimatnié*, los rombos, etc. Otros, en cambio, fueron donados a las mujeres (flautas), pero los hombres se los robaron. Todos están ahora en manos de los hombres, que los guardan. Sin embargo, al guardarlos, los hombres hacen don a toda la población baruya

de las fuerzas vitales que éstos contienen, y que pueden resultar beneficiosas para los seres humanos. De este modo, aunque los objetos se sustraigan al don, se donan e intercambian sus beneficios.

A esas relaciones político-religiosas, destinadas a asegurar la dominación masculina, les competen los dones de esperma, que tienen lugar en dos contextos completamente distintos. Por un lado, los dones que los jóvenes vírgenes de todo contacto sexual con mujeres realizan a los iniciados más jóvenes; por el otro, los dones que un hombre, a partir de su matrimonio, debe hacer a su esposa en la convicción de que su esperma se acumulará en los senos de aquélla, donde se transformará en la leche con la que alimentar a sus hijos. El hombre renueva esos dones cada vez que su esposa da a luz, e incluso a veces a cada menstruación, con el objeto de proporcionarle nuevas fuerzas. Así, entre los baruya, se considera al hijo como producto del esperma de su padre, pues éste fabrica su cuerpo en el vientre de la madre y seguidamente lo alimenta mediante repetidos coitos durante el embarazo. No obstante, los dones de esperma del padre al feto no bastan para fabricar enteramente al hijo, y es el Sol, padre de todos los baruya, quien completa el embrión, en el vientre de la mujer, fabricándole manos, pies y una nariz (sede del espíritu).

A cambio, los baruya dirigen plegarias a los dioses y a los espíritus. De vez en cuando, una epidemia causa estragos en la tribu y mueren docenas de personas. Los chamanes sacrifican entonces un cerdo y entierran una de sus patas junto al pabellón donde invocan a los espíritus. A los baruya les gusta recordar que donaron una mujer a la gran pitón, señora del trueno, de la lluvia y de la sangre menstrual, y que esa mujer se convirtió en la estrella de Venus. Pero está claro que las deudas para con los espíritus y las potencias invisibles en ningún caso se pueden anular, ni tampoco «equilibrar».

En cambio, en la esfera del parentesco, los dones recíprocos de mujeres se equilibran sin por ello anularse, restableciéndose así la equivalencia de los estatus sociales de los individuos y de los grupos implicados en el intercambio. La sal consiste finalmente en un objeto que se produce, bien para redistribuirse entre los baruya a través de una serie de dones, bien para utilizarse como una especie de moneda en la compra de las cosas que son necesarias para los baruya pero que éstos no producen o no

lo hacen en cantidad suficiente. Entre esas cosas que compran, figuran los collares de cauris o las grandes conchas lisas que les llegan del mar tras una serie de intercambios tribales. Esas conchas les sirven de adorno, y se las donan a sus hijos o a sus hijas cuando éstos son iniciados o cuando se casan.

Así pues, la sociedad baruya nos ofrece variadas formas de dones. Dones en los que los receptores (dioses, espíritus) dominan a los donantes (humanos), ya que serán siempre superiores a ellos por haberles donado los *kwaimatnié*, los saberes secretos, etc.; dones simétricos entre receptores y donantes de esposas; y dones asimétricos de esperma entre iniciados, en los cuales los hombres de una generación quedan para siempre en deuda con sus mayores, mientras sus menores quedan para siempre en deuda con ellos. Evidentemente, en el caso de las sociedades con sistema de potlatch nos hallamos ante una configuración totalmente distinta, cuyas condiciones de aparición podemos ahora intentar definir.

Hipótesis sobre la aparición y el desarrollo de las sociedades con sistema de potlatch

Esas condiciones son esencialmente dos. En primer lugar, es preciso que, en el parentesco, la alianza no quede sometida al intercambio directo de mujeres y que la práctica de la *bride-wealth* haya reemplazado en lo esencial al intercambio de «hermanas». En segundo lugar, es preciso que una parte del poder político-religioso se presente en forma de títulos, rangos, nombres y emblemas que sean objeto de competición y, por tanto, accesibles a quienes logren afirmar su superioridad sobre los demás por la prodigalidad de sus dones, es decir, acumulando más riquezas que los demás con el fin de poder donar o re-donar más que lo que sus rivales (les) hayan donado. Donar siempre más, re-donar siempre más: ésa es la fórmula del sistema que sin cesar lo empuja hacia sus límites.[31]

31. Señalemos una vez más que, en dicho sistema, a nadie le interesa devolver el equivalente de lo que ha recibido. No es ése el fin perseguido. El objetivo es colocar al receptor del don en situación de inferioridad permanente, sustituir unas relaciones jerárquicas más o menos estables por relaciones recíprocas inestables. Tampoco aquí re-donar significa devolver, aunque la situación sea completamente distinta a la de los dones y contradones no antagonistas.

Para ello, resulta necesario descorrer el cerrojo del intercambio directo de mujeres. El número de «hermanas» (incluso «clasificatorias») intercambiables es siempre muy limitado, y a menos que imaginemos que un único hermano intercambia todas sus hermanas para multiplicar el número de sus esposas, condenando con ello a sus hermanos al celibato, la esfera de los intercambios *directos* de mujeres se encuentra, en principio, limitada cuantitativamente. El intercambio se encuentra también limitado cualitativamente, puesto que lo que se intercambia son dos personas *concretas*.

El problema desaparece cuando, a cambio de una persona concreta, se donan riquezas, objetos de valor o cerdos que, en este caso, no se crían para el consumo sino para el intercambio. En efecto, las circunstancias del problema son completamente diferentes: en un lado encontramos a una mujer, y en el otro un conjunto de riquezas, objetos de valor o cerdos, que pueden multiplicarse, bien a través de la producción propia o mediante adquisiciones alternativas. De un lado tenemos personas, y del otro todo tipo de «cosas» que funcionan como sustitutos de dichas personas.

Cuando se intercambia a una mujer por otra mujer, se intercambian dos seres de una misma naturaleza y cuyo valor social se supone *a priori equivalente*. El papel de la educación consiste en procurar que todas las jóvenes se conviertan en trabajadoras resistentes, esposas fieles y buenas madres; en una palabra, que sean equivalentes entre sí. Pero ni siquiera la mejor educación puede garantizar que la mujer no sea estéril o que dé a luz niños que logren sobrevivir. En relación a esto, cabe señalar que la sospecha de la esterilidad recae casi indefectiblemente sobre las mujeres. Un hombre, entre los baruya, no *puede* ser estéril.

Sin embargo, cuando se intercambia a una mujer por riquezas, la equivalencia adopta un sesgo nuevo, más abstracto. Las personas se vuelven equivalentes a las cosas, y las cosas a las personas. Ahora bien, los dos términos de la ecuación tienen modos de existencia distintos. Las personas se producen en el marco de las relaciones de parentesco, mientras que las riquezas lo hacen en el marco de las relaciones sociales que organizan la producción y los intercambios. A partir del momento en que se intercambian mujeres por riquezas, se hace posible «una verdadera economía política del parentesco». Las riquezas pro-

curan mujeres, y las mujeres procuran riquezas. Las mujeres se convierten ellas mismas en riqueza.

Sin abordar directamente el problema de la significación de las dotes que el hombre entrega a los padres de su futura esposa (*bridewealth*), y aún menos el de las dotes que, en ciertas civilizaciones, los padres de la mujer donan a su hija cuando ésta se va a vivir a casa de su marido (*dowry*),[32] proporcionaremos aquí un ejemplo que basta para ilustrar nuestras hipótesis y que nos retrotrae directamente al mundo del potlatch y, en particular, al universo del *moka*, a los intercambios de dones ceremoniales entre los melpa.[33]

Entre los melpa, cuando se zanja un acuerdo entre dos familias o dos linajes en relación con el matrimonio de dos de sus hijos, las negociaciones para fijar el montante de la dote se despliegan en diversas etapas. Las familias intercambian algunos bienes pero, sobre todo, se dona a los padres de la novia un cierto número de grandes conchas y de cerdos que no deben devolver. Algunos de esos cerdos se describen como *kem kng*, lo que Andrew Strathern traduce en líneas generales por «cerdos por la vagina de la hija». Asimismo, ciertas conchas reciben el nombre de *peng pokla*, lo que significa «para cortar la cabeza» de la hija, es decir, para separarla de sus padres. Por último, la madre de la novia recibe a título personal un cerdo denominado *nam peng kng*, el «cerdo de la cabeza de la madre».

Resulta evidente la lógica de estas equivalencias. Ciertas riquezas, cerdos y conchas se transfieren sin retorno, tanto para cortar (en parte) los lazos que vinculan a la joven con los suyos, como para tener acceso a sus «servicios», sexuales o de otro tipo. Pero al mismo tiempo, los dos linajes intercambian cerdos vivos, y la joven recibe algunos de manos de sus padres con el fin de que la pareja pueda comenzar a crear su propia piara. La inten-

32. Véase, sobre este punto, Jack Goody y Stanley Jeyarada Tambiah (comps.), *Bridewealth and Dowry*, Cambridge University Press, 1973, obra cuya publicación ha suscitado múltiples discusiones.

33. Andrew Strathern, «The Central and the Contingent: Bridewealth among the Melpa and the Wiru», en J. L. Komaroff (comp.), *The Meaning of Marriage Payments*, Londres, Academic Press, 1980, págs. 49-66. A propósito de los enga, que practican otro tipo de intercambio ceremonial, el *tee*, véase también el artículo de Daryl K. Feil, «The Bride in Bridewealth: A Case from the New Guinea Highlands», en *Ethnology*, nº 20 (1981), págs. 63-75, así como su libro *Ways of Exchange: The Enga Tee of Papua New Guinea*, The University of Queensland Press, 1984.

ción que se oculta tras estos dones ya no es la de compensar con riquezas el don de la mujer, sino la de prepararse para transformar a los aliados por el matrimonio en asociados en el *moka*.

De hecho, entre los melpa, el matrimonio sólo queda establecido plenamente cuando los grupos y los individuos que éste vincula se convierten en asociados en los intercambios *moka*, rivalizando entre sí al tiempo que cooperan mutuamente. A través de este ejemplo se entiende perfectamente por qué, en las sociedades con sistema de potlatch, el matrimonio no puede fundarse en el intercambio directo de mujeres, pues dicho intercambio «bloquearía» la competición en el intercambio de riquezas materiales. Las alianzas y los juegos del parentesco se subordinan aquí a la perpetuación del *moka* y a la ampliación de su base, esto es, de decenas y decenas de clanes y millares de individuos, en suma, una base que no compete al orden del parentesco sino al orden político.

En otras palabras, la práctica de la *bridewealth*, la inexistencia —o la presencia sin mayor importancia social— del intercambio directo de mujeres, *no basta para* comprometer al conjunto de la sociedad en el círculo excitante aunque peligroso de los dones y contradones de riquezas, *no basta para* subordinar la economía y el universo moral de los individuos y los grupos a la transferencia constante de riquezas de una mano a otra, un grupo a otro o un individuo a otro. Es preciso, además, que un cierto número de posiciones de poder sean *accesibles mediante una competición* entre los grupos y entre los individuos, y que la condición para tener éxito en dicha competición sea la *capacidad de acumular riquezas y de redistribuirlas*, esto es, de donarlas.

Al donar riquezas se adquiere poder y reputación, del mismo modo que al donar riquezas se adquieren mujeres. A partir de ese instante, los objetos que constituyen riqueza no sólo funcionan como *sustitutos de personas*, de seres humanos, sino también como *sustitutos de los objetos sagrados*, que constituyen la fuente última de todo poder entre los hombres y cuya posesión testimonia que se mantienen relaciones privilegiadas con los dioses y los antepasados.

Cuando esos dos tipos de estructura se encuentran y encajan una con otra —por un lado, relaciones de parentesco donde la alianza entre dos linajes implica transferencias de riquezas por parte de los receptores de mujeres y donde el intercambio directo de mujeres sólo desempeña un papel menor o, en ocasio-

nes, se prohíbe explícitamente;[34] por otro lado, relaciones políticas en las que un cierto número de individuos y de grupos locales pueden acceder, rivalizando mediante el don de sus riquezas, a posiciones de poder y de prestigio, ya sea en el marco de su tribu o en otro más vasto, intertribal o regional—, parece que se den entonces las condiciones para la aparición de una sociedad donde los grupos, y los individuos que los representan, pueden perseguir sus intereses mostrándose desinteresados, rivalizando a través de la importancia de sus dones.

En ese tipo de sociedad, el campo abierto a la competición entre los grupos y entre los individuos se amplía, por tanto, enormemente. Atraviesa el conjunto de las relaciones de parentesco y se extiende hasta alcanzar una parte de las relaciones político-religiosas. Pero responde siempre a una misma lógica, la de las relaciones sociales que sólo existen y se reproducen de persona a persona, o de grupo a grupo, unos grupos que, las más de las veces, actúan como personas y son considerados como tales. No hay aquí rastro alguno de relaciones impersonales como las que, en la sociedad occidental contemporánea, mantienen los ciudadanos iguales en derechos con el Estado constitucional.

Por poderes político-religiosos entiendo un cierto tipo de poderes que se ejercen *sobre* toda la sociedad (y en nombre de toda la sociedad) para que todos los grupos de parentesco y los grupos locales que la componen *se reproduzcan conjuntamente*, como un todo, unidos *por y más allá* de sus divisiones internas, sus conflictos de intereses y sus discordias. El campo de lo político-religioso rebasa, por tanto, e incluye, al mismo tiempo, el campo del parentesco, puesto que, incluso cuando le atañen los intereses de los grupos locales y de los grupos de parentesco, los aborda *sobre otro plano*, un plano en gran medida autónomo en relación al dominio del parentesco.

¿Por qué el intercambio de dones y de contradones se convierte, en este tipo de sociedad, en el instrumento *privilegiado*

34. Como es el caso de los mendi, un pueblo del interior de Nueva Guinea que prohíbe el intercambio directo de mujeres porque impide que los aliados por el matrimonio puedan ser rivales en la competición de dones y contradones. Véase Rena Lederman, *What Gifts Engender: Social Relations and Politics in Mendi, Highlands Papua New Guinea*, Nueva York, Cambridge University Press, 1986. Véase asimismo nuestro análisis de este ejemplo en *Big Men, Great Men, Personifications of Power in Melanesia*, Cambridge University Press/Maison des Sciences de l'Homme, 1991, pág. 284.

de la *lucha* por el poder y por la reputación? Nos parece que la primera razón reside en el hecho de que el don obliga a los demás sin que sea preciso recurrir a la violencia. Como hemos visto, el don vuelve *solidarios* a los dos asociados y, al mismo tiempo, convierte a uno de ellos (el donatario) en *deudor* del otro (el donante), lo instala en una posición socialmente inferior y dependiente mientras no pueda donar, a su vez, más de lo que recibió.

Sin embargo, mientras que entre los baruya el objetivo que se persigue, al aplicar el principio de «una mujer por una mujer», es el de permitir que *todos* los hombres tengan al menos una esposa y, por tanto, que todos los linajes puedan reproducirse,[35] en las sociedades, en cambio, con intercambios competitivos de dones y contradones de riquezas, el objetivo confesado es el de permitir que *únicamente ciertos* individuos y grupos tengan acceso a las posiciones, títulos y rangos puestos en competición, lo que implica que el número de esos rangos, títulos y posiciones tiene que ser claramente inferior al número de grupos e individuos que se enfrentan.[36] Este hecho, a saber, la «rareza» relativa de los bienes políticos en relación al número de participantes, tiene como consecuencia que los que entran en el juego, y desean llegar hasta el final y ganar, están socialmente obligados a donar siempre más que los demás, o bien a donar

35. En 1981, fui testigo de un intento, por parte de un cierto número de representantes de linajes baruya, de sustituir el sistema tradicional de intercambio directo de mujeres, el *ginamaré*, por un sistema de dote. Ello provocó una serie de debates muy vivos, discusiones públicas colectivas en el curso de las cuales los jóvenes no casados afirmaron en su mayoría su obediencia a la tradición, para evitar que sólo los que fuesen «ricos» pudieran casarse, y «tener todas las mujeres». Algunos de ellos acusaron públicamente a los ancianos de querer «vender» a sus hijas cuando ellos no habían tenido que «comprar» a sus mujeres. La cuestión quedó en ese punto, pero algunos de esos jóvenes, que habían partido a trabajar en las plantaciones, volvieron años más tarde acompañados de esposas que habían «comprado» con su dinero en las tribus próximas a las plantaciones, o bien entre los chimbu y otros grupos de las tierras altas, entre los que es tradicional la práctica de la *bridewealth* y que siempre van escasos de dinero porque lo dedican a los *intercambios ceremoniales*.

36. Marcel Mauss, «Essai sur le don», art. cit., pág. 202: «No sólo uno consigue prosperar así personalmente, sino que también logra hacer progresar a su familia en la escala social». El hundimiento demográfico de las sociedades indias de la costa noroeste de Estados Unidos creó una situación anormal, caracterizada por el hecho de que cada vez quedaban más títulos vacantes, mientras que la población era cada vez menos numerosa y cada vez más rica en moneda y bienes europeos.

objetos mucho más raros, más preciosos, que los de los demás participantes. Y otra consecuencia: el *estilo*, enfático y ceremonial, de los gestos por los que se procede a los dones y contradones.

Se comprende ahora por qué, en este tipo de sociedad, a la mayoría de los individuos y de los grupos les resulta difícil (por no decir imposible) *no entrar* en el juego de los dones y los contradones, o salir de él. Sólo pueden eludirlo (en parte) aquéllos cuyo rango más elevado los sitúa más allá de la competición, o bien aquéllos cuya condición inferior o servil los excluye por abajo. Para los demás, querer evitarlo significa perder el honor, el propio y el del grupo al que representan.[37] En estas condiciones, no donar o no re-donar se vuelve imposible. Así, el don entraña una violencia que no es solamente la violencia de los individuos, puesto que surge también más allá de ellos, en relaciones sociales que conducen a luchar por el poder y por la reputación mediante riquezas. El don contiene esta violencia en el doble sentido del término: la conserva en sí mismo y la mantiene entre ciertos límites, al tiempo que permite que se manifieste pública y políticamente.[38]

Es hora de retornar a Mauss, a las cuestiones que aborda su «Essai sur le don». Podemos pues mirar atrás y adoptar una visión de conjunto del camino recorrido, lo cual significa calibrar, en cierto modo, los méritos y límites de Mauss. Mauss fue el primero en resaltar en todo su esplendor la importancia del don, de los intercambios de dones, en el funcionamiento de las sociedades humanas, antiguas o modernas, occidentales o no. Fue el primero en distinguir claramente dos tipos de dones, los dones y contradones no antagonistas y los dones antagonistas, a los que bautizó, sin quedar del todo satisfecho, con el término

37. Ibíd., pág. 203: «La noción de honor, que tiene gran fuerza en Polinesia y se halla también presente en Melanesia, ejerce aquí [en América del Norte] verdaderos estragos [...]. El propio *mana* polinesio no simboliza solamente la fuerza mágica de cada ser, sino también su honor, por lo que las mejores traducciones de ese término son las de autoridad o riqueza».

38. Ibíd., pág. 200: «El principio del antagonismo y de la rivalidad es el fundamento de todo. El estatus político de los individuos en el seno de cofradías y clanes, así como los rangos de todo tipo, se obtienen por medio de una «guerra de propiedades» tanto como por una guerra [de rangos] o incluso por suerte, por herencia, por alianza o por el matrimonio. Pero todo se concibe como si se tratara de una «lucha de riquezas»». Pág. 201: «El potlatch es una guerra. Entre los tlingit, recibe el nombre de «danza de guerra»».

«potlatch». Sugirió —lo que era igualmente importante, aunque no haya interesado a los que no creen que la sociedad humana evolucione, o no hacen de esa evolución un objeto digno del pensamiento científico— que los dones antagonistas constituían una forma derivada de los dones no antagonistas, una forma en que la rivalidad y la lucha de riquezas predominan sobre el acto mismo de distribución. A sus ojos, el potlatch no podía haber caracterizado las formas más tempranas de organización de la sociedad humana, pero era una institución que se había desarrollado más tarde, hasta el punto de marcar a veces toda «la economía y la moral» de una sociedad.

Con todo, su análisis tiene algunas limitaciones. Es cierto que Mauss puso notablemente de relieve el hecho de que, en la práctica de los dones y los contradones, suceden cosas extrañas para un occidental habituado a vivir en un mundo donde hace tiempo que las cosas son separables y están separadas de las personas. Mauss quedó legítimamente sorprendido de que el donante de una cosa conservara ciertos vínculos con la cosa que había donado, cuando ésta continúa circulando entre otras manos, y siendo objeto de otros dones. Pero no encontró la clave del enigma o, en todo caso, creyó encontrarla en el concepto de *hau*, el espíritu de las cosas, y en las palabras de un sabio maorí tal como él las había interpretado.

Seguir por esa vía podría haberle conducido a la solución, pero el hecho es que no la alcanzó. Y ello no solamente porque se dejó cautivar por una explicación «místico-religiosa» del fenómeno —como tan a menudo se le ha reprochado—, sino porque tampoco intentó reconstituir con mayor exactitud el fundamento sociológico del modo de circulación de cierto tipo de objetos, porque reconoció la importancia de las significaciones imaginarias que esos objetos revisten para los actores sociales, pero no se remontó a sus fuentes, a su papel en la producción-legitimación de un orden social. Pues todo orden social necesita, para convencer(se) de su legitimidad, silenciar ciertos aspectos de su funcionamiento y, a la vez, proyectar otros a un primer plano, cargándolos de significaciones imaginarias y de un peso simbólico. En suma, todo orden social necesita inventar un dispositivo ideal, social y material que produzca y mantenga las representaciones parcialmente ilusorias que cada sociedad se hace de sí misma y de las restantes.

En cualquier caso, sólo podemos descubrir y desmontar esa

maquinaria productora de ilusiones útiles y eficaces si penetramos en el detalle del funcionamiento de las relaciones sociales. Ahora bien, en el «Essai sur le don» están ausentes los análisis profundos, sociológicamente precisos, del dominio de la práctica social donde se ejercen las competiciones ceremoniales de dones, de la identidad de sus actores reales, y de sus efectos sobre la reproducción de la sociedad. A pesar del importante lugar que otorgó a dos ejemplos particulares, el potlatch de los indios de la costa noroeste y el *kula* de los habitantes de las islas Trobriand, Mauss nunca se adentró en los mecanismos de sus sistemas de parentesco ni en los de sus ritos de nacimiento, de iniciación o de muerte. Nunca describió con precisión la arquitectura de los rangos, los títulos y las demás posiciones de poder. Comprendió que ciertas posiciones, las más elevadas, se situaban al margen del campo de las luchas del potlatch, y también comprendió perfectamente que, a estas posiciones situadas fuera de la competición, estaba asociada la propiedad de objetos sagrados que no se donaban ni se intercambiaban, pero se quedó en ese punto, es decir, describió los hechos sin cuestionarlos.

Por otro lado, al seguir la misma pista que Mauss había indicado, y al analizar en detalle una sociedad en la que se practica el don pero no el potlatch, hemos percibido cada vez con mayor claridad, por contraste, las condiciones que permiten la aparición, el desarrollo y la plena expansión de sociedades caracterizadas por una economía y una moral de dones agonísticos, de dones-potlatch. Y nos parece que esas condiciones son muy precisas. Como ya hemos señalado, es necesario que, por lo que se refiere al parentesco, el intercambio directo de mujeres no exista,[39] o bien tenga sólo una importancia menor, y que, en su lugar, la alianza entre linajes e individuos se deba al don de riquezas a cambio de mujeres. Es necesario también, por lo que toca al campo de lo político-religioso, que un número significativo de posiciones y de funciones de poder no sean fijas y hereditarias, sino que se pongan en competición y el instrumento de esa competición sea el don de riquezas.

Tomada separadamente, cada una de esas condiciones es necesaria pero *no suficiente* para arrojar a las sociedades a esa vía. Reunidas y encadenadas las unas a las otras, acumulando y multiplicando sus efectos, se convierten en condiciones estruc-

39. O que deje de existir si anteriormente ha existido.

turales, en el fundamento social de las sociedades con una economía y una moral del don-potlatch. Una o varias revoluciones sociales y mentales fueron, por tanto, necesarias históricamente para que la identidad (persona = persona) fuese sustituida por la equivalencia (riquezas = persona), y para que se persiguiera la no equivalencia de los dones antes que su equivalencia. Volveremos a ello.

Para concluir, volvamos una última vez al problema de la equivalencia entre «realidades» de naturaleza distinta. Cuando se intercambia riqueza por una mujer, no sólo se intercambian cosas por una persona, no sólo se hace de las cosas sustitutos de las personas, sino también lo contrario, esto es, se hace de las personas sustitutos de las cosas y, sobre todo, se rompen el carácter estrecho, los límites, que impone la naturaleza de las «cosas» intercambiadas, una mujer por una mujer, un guerrero muerto por un guerrero muerto. Se instituye una relación de equivalencia más abstracta, ya que a un lado tenemos a una persona concreta, una mujer, que no se puede dividir por mucho que se la pueda «utilizar» de maneras diversas y, de otro lado, tenemos cerdos, perlas, etc., que se pueden sumar o sustraer, multiplicar o dividir. Pero esa relación abstracta entre un ser humano concreto y una serie de cosas particulares que le son equivalentes tiene también sus límites. Éstos se sobrepasan cuando *todas* o casi todas las cosas, cuando todos o casi todos los servicios, se han convertido en mercancías susceptibles de equivalerse entre sí al medirse por el mismo rasero. Ahora bien, esto sólo sucede cuando la moneda funciona como moneda universal, cuando todo o casi todo lo que resulta útil para los hombres puede comprarse o venderse, y cuando el hombre mismo —o al menos ciertas partes (o ciertos usos) de su cuerpo— tiene un precio que se establece con la misma moneda. Entonces, la sociedad en su conjunto se presenta como un gigantesco mercado. Ésa es la situación en la que hoy día se encuentran Occidente y ciertas partes de Asia. Evolucionan también hacia ella todas las demás sociedades del planeta, pues ninguna se escapa en la actualidad de la presión directa o indirecta de las condiciones del desarrollo capitalista. No concluiremos, sin embargo, como Mauss, con la consigna de que «se puede y se debe volver a lo arcaico»,[40] aun cuando, como él, pensemos que es preciso

40. Marcel Mauss, «Essai sur le don», art. cit., pág. 263.

«superar la fría razón del mercader, del banquero y del capitalista».[41]

Cuál es el lugar de las sociedades con sistema de potlatch en la historia

Por último, debería ser posible evaluar el lugar que ocupan en la historia las sociedades con sistema de potlatch. Por supuesto, la historia a la que nos referimos aquí no es la historia específica de cada una de esas sociedades; hablamos de esa historia que se esboza y se reconstruye cuando, a través de las historias específicas de ciertas sociedades, comienzan a aparecer evoluciones paralelas que adquieren sentido en la medida en que suponen irreversibilidades que ya no son singulares y accidentales, sino estructurales y necesarias. Ahora bien, esas irreversibilidades paralelas, ligadas a transformaciones estructurales convergentes, tienen lugar en sociedades que jamás han tenido contacto alguno entre sí y que, a menudo, no pertenecen a las mismas épocas.

Eso significa que en la historia se produce una evolución, y no que existan leyes de evolución de las sociedades humanas, inscritas en la naturaleza o en el entendimiento de Dios, unas leyes que precederían a la propia historia y que conducirían de antemano a las sociedades en tal o tal otra dirección. Tampoco se trata de que la historia se determine a sí misma. En realidad, son los propios hombres los que hacen que las cosas se transformen, los que cambian sus relaciones entre sí y con la naturaleza. Sin embargo, una cosa no se transforma en cualquier otra cosa y, en una época determinada, para una sociedad en particular, el número de transformaciones posibles es siempre muy limitado. Es imposible sociológica, mental y materialmente —y por lo tanto históricamente— que una sociedad de la época neolítica, más o menos organizada a la manera de los baruya tal como éstos vivían antes de 1951 —fecha de la llegada de un joven oficial australiano, James Sinclair—,[42] haya podido trans-

41. Ibíd., pág. 270. Véase también la pág. 272: «En nuestra opinión, no es en el cálculo de las necesidades individuales donde encontraremos el método para la mejor economía».

42. James Sinclair, *Behind the Ranges: Patrolling in New Guinea*, Victoria, Melbourne University Press, 1966. En el capítulo 3 de ese libro, Sinclair relata la llegada de su patrulla, la primera que llega, a la tierra de los batiya (los baruya), los *salt-makers* (productores de sal [n. del t.]), una mañana de julio de 1951 (págs. 24-75).

formarse *directamente* en una sociedad organizada según los principios de la economía de mercado, gobernada por un Estado y dominadora de múltiples fuentes de energía, incluida la energía nuclear. El simple hecho de evocar dicha posibilidad basta para mostrar que *no tiene sentido*. Por lo tanto, es preciso que ciertas sociedades atraviesen *ciertas etapas* en el espacio y en el tiempo, para que tales transformaciones puedan producirse, y para que las restantes sociedades puedan acceder a los mismos resultados *sin tener que pasar por* esas mismas etapas. A esa necesidad de franquear ciertas etapas se la denomina «condiciones de evolución» o «necesidad histórica». Ninguna sociedad puede sortearlas, ya que, si algunas lo hacen, es porque otras ya las han atravesado.

Todas las sociedades que existen hoy día son resultado de las transformaciones de las sociedades que las han precedido y que, en ocasiones, continúan existiendo junto a ellas. Todas las estructuras sociales actuales no son sino transformaciones de otras estructuras que caracterizaban a esas mismas sociedades, o a otras en otro tiempo. Transformación significa a la vez conservación y destrucción de ciertos elementos de las antiguas estructuras, pero también surgimiento de nuevas realidades que, al combinarse con las anteriores, les proporcionan un sentido y unas funciones nuevas.

En esta perspectiva, y tras haber tomado todas estas precauciones teóricas, vamos a reproducir, aunque sin por ello asumirla, la concepción que Mauss tenía del lugar de las sociedades con sistema de potlatch en la historia. En su opinión, dichas sociedades corresponden a

> un régimen que ha tenido que ser el de una gran parte de la humanidad durante una muy larga fase de transición y que subsiste incluso más allá de los pueblos [del Pacífico y de América] [...] *el principio del intercambio-don ha tenido que ser el de las sociedades que han superado la fase de la «prestación total»* [de clan a clan, de familia a familia] *y que, sin embargo, aún no han desarrollado el contrato individual* puro, el mercado en que circula el dinero, la venta propiamente dicha y, sobre todo, *la noción de precio estimado en moneda de curso legal*.[43]

43. Marcel Mauss, «Essai sur le don», art. cit., pág. 227. Las cursivas son del propio Mauss.

Entre las estructuras económicas de las sociedades que practican las «prestaciones totales» y

> la economía individual y del puro interés que nuestras sociedades han conocido, al menos en parte, desde que las poblaciones semíticas y griegas la descubrieran [...] se ha escalonado una serie inmensa de instituciones y de acontecimientos económicos, una serie que no está dirigida por el racionalismo económico sobre el que tan fácilmente se teoriza.[44]

Así, en opinión de Mauss, tanto en el funcionamiento actual de las sociedades occidentales como en su historia pasada, no podemos esperar hallar sino fragmentos de esa economía del don,[45] o bien formas de don que están presentes en otras esferas distintas a la economía, y que no son necesariamente supervivencias.[46]

No podemos hacer otra cosa que compartir la idea de Mauss según la cual, en las primeras etapas de la evolución de las sociedades humanas, las luchas de riquezas no tenían lugar ni base, porque, o bien no resultaba posible la acumulación «individual» de riquezas, o bien no era un principio aceptado de la vida económica y social. Pero no lo acompañaremos más allá, pues esas citas contienen varias afirmaciones que exigen fuertes reservas. Dos de ellas las desarrollaremos a continuación.

En principio, por mucho que los etnólogos hayan descubierto otros ejemplos (como el *moka*) de intercambios de tipo potlatch, éstos no parecen haber caracterizado a «una gran parte de la humanidad». Su número es limitado en relación a los ejemplos verdaderamente numerosos de dones y contradones recíprocos,

44. Ibíd., pág. 271.

45. «Esta moral y esta economía funcionan todavía en nuestras sociedades de forma constante y, por así decirlo, subyacente» (ibíd., pág. 148). Mauss solía analizar en primer lugar los sistemas de derecho para revelar la presencia de formas de economía y de moral del don. No descubrió más que vestigios en los derechos griego, romano y judío antiguos, pero halló, en cambio, su presencia vigorosa en el derecho germánico antiguo, lo cual, según él y en conformidad con las ideas recibidas del siglo XIX, se explicaría porque «la civilización germánica careció de mercados durante mucho tiempo « (ibíd., pág. 251). Lo que, a sus ojos, no significa que los germanos viviesen en una «economía natural» (ibíd., pág. 150).

46. «En esta vida aparte que es nuestra vida social», dice Mauss (ibíd., pág. 259), al tiempo que invoca desordenadamente las reglas de hospitalidad, las actitudes y los hábitos populares, etc.

practicados para cimentar solidaridades y no para desarrollar la rivalidad entre individuos y grupos. Por otra parte, no está demostrado que el potlatch culmine en esa destrucción pública y masiva de riquezas que Boas observara y que tanto fascinó a Georges Bataille,[47] quien vio en esas prodigalidades, como en el sacrificio de millares de prisioneros que los aztecas ofrecían a Quetzalcoatl, el dios del maíz y de la lluvia, otras tantas tentativas de acercarse a la eternidad en un instante. Ahora bien, si nunca existió verdaderamente bajo esa forma paroxística, el potlatch que Mauss describe ha de ser definitivamente una excepción, el producto de un mecanismo social descompuesto y enloquecido, la consecuencia inesperada de circunstancias excepcionales, de la intrusión, en el funcionamiento de las sociedades indias de la costa noroeste, de las riquezas y de la dominación política y colonial de los europeos.

En referencia a ello, advirtamos que, en ciertos lugares de Nueva Guinea, en concreto en la provincia de las *Eastern Highlands*, y tras la llegada de los europeos y el desarrollo de cultivos comerciales y de trabajo asalariado, asistimos a una rápida transformación del sistema tradicional de los intercambios ceremoniales competitivos (que integraban a las numerosas tribus de la región en una vasta red política y religiosa) en una suerte de sistema de festivales de danza, de carácter comercial, bautizados como *sing sing bisnis*. Merece la pena preguntarse por las razones de una transformación tan radical, en la medida en que, a pesar de las apariencias, ésta no es de orden económico. Tradicionalmente, esos intercambios reunían sobre el terreno ceremonial de una tribu anfitriona (que cambiaba en cada ocasión) una muchedumbre considerable de participantes que pertenecían a todos los grupos de la región. Para esa ocasión, se interrumpían las hostilidades, e incluso las guerras, que podían enfrentar a algunos de ellos. Todos se ponían de acuerdo en coordinar la preparación de esos intercambios, aumentar su producción y asegurar su participación en tales rituales, pues, en el transcurso de esas festividades, y parece que a diferencia de los sistemas de tipo

47. Georges Bataille, *La Part Maudite*, op. cit. Bataille proclama su deseo de desvelar «el movimiento fundamental que tiende a devolverle su función a la riqueza, el don, el derroche sin contrapartida» (*Œuvres complètes*, París, Gallimard, t. VII, pág. 44). Para él, la sociedad azteca y sus sacrificios cruentos son el mejor ejemplo de una sociedad de «consumo» (*sic*) (ibíd., págs. 52-54).

moka que existían más al oeste, se afirmaba el carácter sagrado de tales encuentros. Las flautas sagradas, símbolo poderoso de la fertilidad y la dominación masculinas, sonaban durante las ceremonias y durante todo el tiempo que se dedicara a sus preparativos, y las iniciaciones de los jóvenes se producían en conjunción con estos acontecimientos. Se rendían ofrendas a los antepasados y a los muertos para agradecerles que hubieran colmado a los vivos de un alimento abundante y de una riqueza evidente, visto el número de cerdos que se sacrificaban y redistribuían, y a tenor del número de conchas que los visitantes recibían o donaban. Asimismo, esos encuentros constituían una ocasión para llevar a cabo los ritos que ponían fin a los períodos de luto, o para negociar matrimonios. En suma, estos acontecimientos cíclicos eran a la vez comienzos y finales, la ocasión de que disponía cada grupo para poner en evidencia el número de sus guerreros, su poder, su riqueza y su vitalidad, elementos todos ellos que finalmente se materializaban en la capacidad de ese grupo de donar o re-donar más que otros.

En esas ceremonias también, los líderes manifestaban, a los ojos de todos los grupos, su influencia y su poder, ya que eran ellos quienes controlaban las redistribuciones de bienes y de dones, acompañándolas con grandes discursos. Ahora bien, todo eso cambió bruscamente.[48] A partir de los años 60, los *pig festivals* desaparecieron uno tras otro. Ese proceso se inició con los kamano, después de que los misioneros y los oficiales de la administración australiana obligaran a los hombres a exponer públicamente las flautas sagradas ante las mujeres y los jóvenes no iniciados.[49] Poco a poco, las poblaciones se convirtieron y los ritos cesaron.

En este contexto de desacralización forzada apareció, en el lugar mismo de los antiguos intercambios ceremoniales, un nuevo sistema que combinaba la economía de don con la del beneficio comercial (el *sing sing bisnis*). Un grupo local, bajo la autoridad de un *patrocinador*, invita a otros grupos a venir a danzar en su espacio ceremonial. Cada danzante paga por bailar. El grupo anfitrión realiza dones, pero también vende cerve-

48. Véase David Boyd, «The Commercialization of Ritual in the Eastern Highlands of Papua New Guinea», en *Man*, vol. 20, nº 2 (1985), págs. 325-340.

49. Robert Berndt, *Excess and Restraint: Social Control Among a New Guinea Mountain People*, Chicago University Press, 1962, pág. 84.

za, trozos de cerdo y mercancías europeas, que se han comprado para revenderlas con provecho ese día. Y, al entrar en el espacio de danza, el líder del grupo que ha aceptado organizar el próximo *sing sing bisnis* realiza un don generoso al *patrocinador* de la fiesta, un don que le será devuelto cuando éste último y su grupo acudan a participar en el próximo festival.

Este ejemplo demuestra que la intrusión masiva de mercancías y de moneda (europea o de otro tipo) no destruye por sí misma la economía de dones, no arrastra al potlatch hasta sus límites ni tampoco lo hace desaparecer. Para ello son precisos otros factores, no económicos, tales como transformaciones culturales, o ideológicas, que afecten profundamente a la sociedad.

El ejemplo de Japón nos muestra, por otra parte, que, cuando las intervenciones directas (podríamos incluso decir agresiones) de sociedades y culturas extranjeras no afectan profundamente a una cultura, la práctica de los dones puede coexistir con un desarrollo impetuoso de la economía mercantil capitalista y la lógica del beneficio.

Sabemos que, en Japón, la práctica del intercambio de regalos es una tradición milenaria que se respeta en todos los ámbitos de la sociedad y que desempeña un papel considerable en la vida de todas las personas. Los regalos son obligatorios en los grandes acontecimientos de la vida (nacimiento, matrimonio, edificación de una casa, fallecimiento, etc.), y en cada Año Nuevo, en medio y al final del año. Pero al margen de estos regalos obligatorios y formales, se donan en cualquier momento, cotidianamente, regalos informales, pequeños regalos de visita, etc. Ahora bien, el rasgo fundamental y original de este intercambio generalizado de dones o regalos es que todo regalo exige a cambio un regalo de valor equivalente. Como escribe Jane Cobbi, «para los japoneses no se trata de rivalizar por medio de dones más generosos o más numerosos [...], no se valora el espíritu de competición en el don [...] y aquél engendra más burla o enojo que admiración».[50] Paradójicamente, puede hacerse un «gran

50. Jane Cobbi, «Don et contre-don. Une tradition à l'épreuve de la modernité», en A. Berque, *Le Japon et son double*, París, Masson, 1987, págs. 159-168; «L'obligation du cadeau au Japon», en C. Malamoud (comp.), *Lien de vie, nœud mortel. Les représentations de la dette en Chine, au Japon et dans le monde entier*, París, EHESS, 1988, págs. 113-165; *Pratiques et représentations sociales des Japonais*, París, L'Harmattan, 1993, especialmente «L'échange des cadeaux au Japon» (págs. 103-116) y «Le marché du cadeau» (págs. 151-163).

regalo» entre personas muy próximas, pues ese desequilibrio no «se percibe como una amenaza» para su relación de intimidad. Así pues, nos hallamos aquí ante una práctica general del don que se sitúa en el extremo opuesto a una economía y una moral del potlatch.

El gigantesco desarrollo de la economía de mercado capitalista en Japón, sobre todo a partir del final de la Segunda Guerra Mundial, ha tenido dos efectos en cierto modo opuestos sobre esta tradición. Por un lado, el mercado se ha adueñado de ella, creando una verdadera industria del regalo que se desarrolla sin cesar y que ofrece a los individuos cada vez más opciones de satisfacer esa tradición. Pero al mismo tiempo, la expansión de la práctica del regalo ha entrado en conflicto con los nuevos comportamientos económicos que bendicen el ahorro y la inversión productiva. Así, en los años 60, se promovieron campañas destinadas a «simplificar» la práctica de los regalos y a reducir las obligaciones sociales tradicionales. Este ejemplo nos muestra que la expansión de las relaciones mercantiles capitalistas reforzó, en un primer momento, la economía de los dones-equivalentes como en otros lugares había consolidado la economía de los dones-potlatch.

Segunda objeción: no podemos reducir la historia de la humanidad, ni tampoco su evolución, a una «larga transición» entre el momento en que las sociedades se organizaban sobre la base del intercambio de dones no antagonistas y la época moderna, caracterizada por el intercambio mercantil y el contrato individual, unos principios de organización que habrían aparecido en ciertos pueblos de la Antigüedad tales como los semitas, los griegos y los romanos, en torno al Mediterráneo en suma, y que, después de muchos siglos, rodeos y avatares, habrían alcanzado su pleno desarrollo, en las sociedades occidentales, a lo largo de los dos últimos siglos.

En la actualidad, sabemos que en todas las sociedades se dan formas «individuales» de contrato y que, en todas ellas, una parte de los objetos o incluso de los saberes necesarios para la reproducción social proviene de otras sociedades, ya sea a través del trueque o mediante otras formas más desarrolladas de relaciones mercantiles. En ninguna parte se ignoran estas formas de contrato, y su importancia sólo difiere en relación al funcionamiento *interno* de las sociedades en cuestión.

Por lo demás, es evidente que, si la sociedad humana ha evo-

lucionado, no lo ha hecho siguiendo una línea, un único trazado, sino varias. En nuestra opinión, en dos de esas vías, la de las sociedades de *Big Men* y la de las sociedades en las que aparecieron aristocracias tribales más o menos hereditarias, se multiplicaron los actos calculados de generosidad y las luchas de riqueza que recuerdan al potlatch. Al respecto de ello, Mauss menciona de manera un tanto confusa a los nobles germanos, a los jefes celtas y a los nobles de las islas Trobriand. Por supuesto, quien dice aristocracia dice prodigalidad y demostración de generosidad, pero generosidad o prodigalidad no significan necesariamente potlatch, si por tal fenómeno entendemos un acto que permite adquirir un título o un rango, y no solamente manifestarlo. En cualquier caso, en otras zonas tuvieron lugar evoluciones históricas distintas que tampoco condujeron al desarrollo de una economía de mercado y que limitaron el espacio concedido a la práctica del potlatch.

Mauss lo comprendía perfectamente cuando señalaba que «los elementos fundamentales del potlatch se encuentran en Polinesia, aun cuando ahí no se localice la institución en toda su integridad». Tras formular la hipótesis de que el potlatch tal vez podía haber existido en Polinesia en otro tiempo, Mauss añadía la siguiente observación, que por una vez aludía a la naturaleza de las estructuras políticas de las sociedades con sistema de potlatch:

> De hecho, hay una razón para que [la institución completa del potlatch] haya desaparecido de una parte de este área. Y es que los clanes están *definitivamente jerarquizados* en casi todas las islas e *incluso concentrados en torno a una monarquía*. Falta, por lo tanto, *una de las condiciones principales* del potlatch, a saber, *la inestabilidad de una jerarquía* que la rivalidad de los jefes tiene precisamente como finalidad estabilizar de vez en cuando.[51]

La afirmación de que, en Polinesia, los clanes estaban «definitivamente jerarquizados» en casi todas las islas nos parece hoy día un tanto apresurada, y los casos en que éstos estaban «concentrados en torno a una monarquía» eran más raros de lo que Mauss creía. A modo de ejemplo, eso es cierto para el caso de Tonga, aunque no para el de Samoa. Pero lo que sí parece exacto en la tesis de Mauss es que, en toda Polinesia, los indivi-

51. Marcel Mauss, «Essai sur le don», art. cit., pág. 171. La cursiva es nuestra.

duos y los clanes, cuando querían ser reconocidos como los mejores súbditos de un jefe o los mejores fieles de un dios (o, si eran jefes, como los mejores «vasallos» de otros jefes), debían donar en ofrenda a los jefes y a los dioses una parte de sus bienes y cosechas mayor que la de los demás. E incluso en una relación que partiese de la igualdad de rangos de los asociados, como en ocasión de un matrimonio entre dos clanes, la misma obligación de afirmarse como el mejor conducía (y aún conduce) a cada uno de ellos a donar un poco más que el otro, más bienes femeninos o más bienes masculinos, según el lado de la alianza de que se tratase, pero intentando sin embargo no romper la equivalencia global de los intercambios que la igualdad de estatus de ambas partes impone. Uno podía, por tanto, intentar desplazarse en la escala de los rangos mediante la importancia de sus dones, pero esto no bastaba para adquirir un nuevo título.

La guerra, en cambio, ofrecía esta posibilidad. Cuando un jefe sometía a la población de otro distrito, se apoderaba de los títulos de los vencidos y los repartía entre los que le habían secundado en su aventura, mientras él mismo retocaba su genealogía para aparentar que sus antepasados habían tenido desde siempre derechos sobre ese nuevo territorio. Por lo tanto, la violencia era más eficaz que el don cuando se trataba de modificar posiciones en una jerarquía, aunque en Polinesia, ésta expresase en todos los casos una doble asimetría fundamental, de una parte entre los dioses y los hombres y, por lo que hace a los hombres, entre los jefes y la gente común. Y esa doble asimetría era ineludible, pues estaba fijada «en la naturaleza de las cosas».[52]

Sin embargo, en Polinesia, la gente común está casi siempre emparentada con los jefes. Estos últimos son descendientes de los hijos y las hijas mayores de una pareja de antepasados fundadores, un hermano y una hermana, un hombre y su esposa o incluso un dios y una mortal. Por su parte, la gente común desciende de sus hijos menores. Pero no hallaremos semejante relación de parentesco entre aristócratas y plebeyos en la estructura de los grandes Estados e imperios que, de la China antigua a los imperios inca y azteca destruidos por la conquista españo-

52. Valerio Valeri, *Kingship and Sacrifice: Ritual and Society in Ancient Hawaii*, Chicago, The University of Chicago Press, 1985; Irving Goldman, *Ancient Polynesian Society*, Chicago, The University of Chicago Press, 1970.

la, sometieron a un poder central a millones de individuos que pertenecían a tribus y a etnias con lenguas y culturas diferentes. La ofrenda de las primicias de las cosechas a los jefes y los dioses se transformó en un tributo obligatorio, recaudado y contabilizado con precisión por un aparato burocrático-militar. El trabajo voluntario para servir a los intereses comunes de los miembros de una comunidad local se convirtió en un trabajo obligatorio para reproducir al Estado y alimentar a los grupos étnicos que lo tenían bajo control y se habían convertido en una especie de castas o de clases-tribus, dominantes por el hecho de disponer del monopolio de las principales funciones religiosas, militares y burocráticas de esos imperios.[53]

En semejantes universos, el don seguía presente y la magnificencia de los dones continuaba teniendo consecuencias políticas, pero el don en tanto que medio de adquirir un título o una función en una jerarquía político-religiosa, el don en tanto que potlatch, tenía una menor cabida que en los «reinos polinesios».[54]

¿Qué es lo que explica que, entre los baruya de Melanesia (que no poseen ni aristocracia ni rey) y en las sociedades polinesias (que sí los tienen), el desarrollo de la práctica del potlatch sea imposible, cuando todas esas sociedades practican el don abundantemente? A nuestros ojos, es el hecho de que, en esas sociedades, por diferentes que sean, la jerarquía político-religiosa entre los grupos de parentesco y los otros grupos locales tiende a presentarse como un marco, como una arquitectura fija e inmutable, heredada aunque también hereditaria. Así, los fundamentos de las sociedades con sistema de potlatch serían, por un lado, la ausencia de una jerarquía política que se fije definitivamente y, por otro, la presencia de relaciones de parentesco que impliquen, a la hora de entablar alianzas, transferencias de bienes y de riquezas. Es en este nivel donde se encontraría la explicación de su funcionamiento, y no en la creencia en «el alma de las cosas».

Pero esas dos condiciones no son de una misma naturaleza y no actúan tampoco al mismo nivel, en la medida en que las relaciones de parentesco no bastan para hacer una sociedad. Una

53. John Murra, «On Inca Political Structure», en Ray Vern (comp.), *Systems of Political Control and Bureaucracy in Human Societies*, Seattle, University of Washington Press, 1958, págs. 30-41.

54. Patrick V. Kirch, *The Evolution of the Polynesian Chiefdoms*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

sociedad sólo existe cuando forma una totalidad y, en alguna parte, debe representarse como tal, a un nivel en el que los intereses de los grupos de parentesco o de los restantes grupos particulares que la componen queden sometidos a *la reproducción conjunta de esa totalidad*. Ese nivel es el de las relaciones políticas, sean cuales fueren su forma y contenido. Sin embargo, tanto en el nivel de la totalidad como en el de sus partes (familias, clanes e incluso castas o clases), deben combinarse siempre dos principios inversos: intercambiar y guardar; intercambiar para guardar y guardar para transmitir. Es preciso que, en toda sociedad, junto a las cosas que circulan y se desplazan, haya puntos fijos, puntos de anclaje de las relaciones sociales y de las identidades colectivas e individuales. Esos puntos son los que posibilitan el intercambio y fijan sus límites.

Qué es un objeto precioso

Efectivamente, las sociedades de don y de potlatch desplegaron mucho ingenio y refinamiento en la selección y la invención de los objetos que les parecían capaces de conferir poder y de actuar como símbolos de aquél. Sin embargo, esos objetos deben cumplir en todos los casos varias funciones, a saber: a) ser sustitutos de personas reales; b) testimoniar la presencia en su seno de poderes procedentes de seres imaginarios (divinidades, espíritus de la naturaleza, antepasados) a los que se les atribuyen poderes de vida y de muerte sobre las personas y las cosas; y c) ser comparables entre sí, de forma que proporcionen a sus propietarios, por sus cantidades y/o por sus cualidades, los medios para rivalizar entre ellos y para elevarse los unos por encima de los otros.

Al margen de la diversidad de sus formas y de sus materias primas concretas, todos los objetos elegidos para materializar la riqueza y el poder deben presentar un cierto número de características que les permitan cumplir con esas funciones y servir de apoyo a los mecanismos de fusión/inversión de las relaciones entre los hombres y las cosas que esas mismas funciones implican.

En principio, esos objetos deben ser *inútiles o inutilizables en las actividades cotidianas de subsistencia y de existencia*. Algunos de esos objetos se presentan, efectivamente, como ar-

mas o herramientas, pero nunca se los utiliza como tales: por ejemplo, las hachas de piedra ceremoniales de Nueva Guinea.[55] Esto significa que la competición por el poder y la reputación se produce *más allá* de la esfera de la subsistencia. No olvidemos que nos referimos a sociedades capaces de producir regularmente considerables *excedentes* de productos de la tierra o del mar. Asimismo, hemos de señalar que la tierra, los cursos de agua, las costas y otros lugares de producción no se adquieren individualmente, sino *en común* (sea cual fuere la naturaleza de esa comunidad: un linaje, un clan, una casta, etc.), y no entran en el juego de los dones y contradones ni en los intercambios mercantiles. Por último, tampoco podemos olvidar que nos hallamos en presencia de sociedades donde, por la naturaleza misma de los procesos de trabajo y por la simplicidad relativa de las formas de división social de las tareas que en ellas existen, la mayoría de los individuos y de los grupos satisface gran parte de sus necesidades *por cuenta propia*, movilizando sus propias fuerzas de trabajo y sus propios recursos. De lo contrario, se es un *rubbish man*, un hombre carente de valor, un desecho (*rubbish*), y está fuera de lugar participar en el juego de los dones y contradones de riquezas e intentar tener poder.[56]

Segundo carácter de esos objetos: su *abstracción*. Es el caso de las conchas empleadas en Melanesia y en el Pacífico, o el de las conchas de abalone que tal vez antecedieron a los cobres entre los chinook, los salish, etc., de la Costa Noroeste.[57] Pero otro tanto ocurre con las «monedas» de colmillos de cerdo macho, de verraco, unos colmillos a los que se fuerza a crecer en espiral

55. Véase Mauss a propósito de los platos y las cucharas entre los kwakiutl y los haïda: «Los platos y las cucharas con los que se come solemnemente, decorados y esculpidos, blasonados con el tótem del clan o el tótem del rango, son cosas animadas. Se trata de réplicas de los *instrumentos inagotables, creadores de alimentos, que los espíritus donaron a los antepasados* [...]. Los platos kwakiutl y las cucharas haïda son también bienes esenciales cuya circulación es muy estricta y que se reparten cuidadosamente entre los clanes y las familias de los jefes» (ibíd., pág. 221). Las cursivas son nuestras. Sobre las hachas de piedra en Nueva Guinea, véase la obra de Pierre y Anne-Marie Pétrequin, *Écologie d'un outil. La hache de pierre en Irian Jaya*, París, CNRS, 1993.

56. Véase Michel Panoff, «Une figure de l'abjection en Nouvelle-Bretagne: le *rubbish man*», en *L'Homme*, nº 94 (enero-febrero de 1985), págs. 57-72.

57. Marcel Mauss, «Essai sur le don», art. cit., pág. 219, nota 2.

y que se utilizan en Malekula, en las islas Salomón, durante las competiciones ceremoniales que dan acceso a títulos y rangos en las sociedades de iniciación.[58]

En nuestra opinión, tanto el carácter «abstracto» como la disyunción de esos objetos de la vida cotidiana constituyen las condiciones previas para que esos objetos puedan «incorporar» relaciones sociales y sistemas de pensamiento, y luego re-presentarlos ante los actores sociales bajo una forma material, abstracta y simbólica. La abstracción y la disyunción del universo de la subsistencia y lo cotidiano facilitan la proyección y la condensación en el objeto de los núcleos imaginarios y de los símbolos que forman parte del aspecto ideal del funcionamiento de las relaciones sociales por las que se accede a la riqueza y al poder.[59]

En un estudio, a nuestros ojos ejemplar, de las grandes conchas que, en las tierras altas de Nueva Guinea, funcionan al tiempo como riquezas y como símbolos del poder, Jeffrey

58. Arthur B. Deacon, *Malekula: A Vanishing People in the New Hebrides*, Londres, Routledge, 1934, págs. 196-197.

59. En 1923, Geza Roheim propuso una interpretación psicoanalítica de las monedas de Melanesia en un artículo cuyo título tomó prestado de Laum, defensor de la tesis del origen sagrado de la acuñación de monedas: «Heiliges Geld in Melanesien», en *Internationales Zeitschrift für Psychoanalyse*, nº 9 (1923), págs. 384-401. Más recientemente, A. Epstein, notable conocedor de los tolai de Nueva Bretaña, una tribu que acumula enormes cantidades de monedas de concha a fin de redistribuirlas durante las ceremonias funerarias, ha propuesto un análisis psicoanalítico del simbolismo de esas monedas que asocia al erotismo anal: «Tambu: The Shell Money of the Tolai», en Robert Hook (comp.), *Fantasy and Symbol*, Londres, Academic Press, 1979, págs. 144-205. Epstein encuentra sus referencias en Freud, Abraham y en Otto Fenichel, «The Drive to Amass Wealth» (1938), en *Collected Papers*, Nueva York, Norton, 1954. Los tolaï constituyen un caso excepcional en Oceanía, en la medida en que adoptaron y desarrollaron muy rápidamente una economía de mercado capitalista, contándose entre los grupos más ricos de Nueva Guinea. Al mismo tiempo, siguieron importando y utilizando su moneda de concha en todos sus ritos, funerarios o no, porque la consideran como más «pesada», más «moral» que la moneda nacional, la *kina*, basada en el dólar y que no encuentran suficientemente «moral». Asimismo, los tolaï crearon el primer banco en todo el mundo que almacena e intercambia monedas de concha tradicionales. Véase Frederick Errington y Deborah Gewertz, *Articulating Change in the Last Unknown*, San Francisco, Western Press, 1991, capítulo 2 («Dueling Currencies in East New Britain: The Construction of Shell Money as National Cultural Property»), págs. 49-76.

Clarck[60] ha puesto de manifiesto por vez primera la complejidad de las significaciones imaginarias y simbólicas que esos objetos encarnaban, y que explican su empleo en la producción de las relaciones de parentesco y de las relaciones políticas.

Estas significaciones están, en cierto modo, impresas materialmente en el objeto y en el soporte de corteza sobre el que se dispone y expone. La concha, cuyo color natural es el amarillo, se frota con un polvo ocre; su borde inferior se rodea con una capa de savia blanca que se ennegrece rápidamente, y se practican unas incisiones debajo del borde superior. Todas estas operaciones constituyen un trabajo delicado que transforma el objeto, no solamente dándole un sentido, sino también embelleciéndolo. ¿Cuál es ese sentido? El color amarillo es un color femenino asociado a una sustancia amarillenta que se localizaría en la matriz de las mujeres y sería un componente esencial del feto en el momento de su concepción. El rojo es el color de la riqueza, pero también de la virilidad, y las piedras sagradas asociadas a la salud y a la fertilidad se cubren con una capa ocre. El blanco de la savia se asocia al esperma, y el negro, como el rojo, a la virilidad. Las incisiones que se realizan cerca del borde femenino del objeto son como los nudos del bambú, como el glande del pene. No prolongaremos el análisis de este ejemplo. Nos basta con señalar una vez más que lo que se halla de algún modo oculto en ese objeto andrógino y recubierto de atributos masculinos es precisamente la «feminidad» y, esencialmente, las capacidades reproductoras de las mujeres, separadas de algún modo de sus cuerpos y vinculadas al de los hombres.[61]

La tercera característica de esos objetos es su *belleza*, tal como ésta se define en el universo cultural y simbólico de las so-

60. Jeffrey Clarck, «Pearl-Shell Symbolism in Highlands Papua New Guinea, with Particular References to the Wiru People of Southern Highlands Province», en *Oceania*, nº 61 (1991), págs. 309-339. Puede citarse igualmente el estudio de Deborah Battaglia, «Projecting Personhood in Melanesia. The Dialectics of Artefact Symbolism on Sabarl Island», en *Man*, nº 18 (1983), págs. 289-304.

61. Marilyn Strathern observó hace tiempo que «el valor atribuido a la feminidad no debe considerarse necesariamente como idéntico al valor atribuido a la mujer», en «Culture in a Netbag», en *Man*, nº 16 (1981), pág. 676. Véase también, de la misma autora: «Subject or Object? Women and the Circulation of Valuables in Highlands New Guinea», en R. Hirschon (comp.), *Women and Property, Women as Property*, Londres, Groom Helm, págs. 158-175. Y por supuesto, su gran obra: *The Gender of the Gift*, Berkeley, University of California Press, 1988.

ciedades que hacen uso de ellos. Ahora bien, la belleza puede ser el soporte de dos funciones. Por un lado, puede poner de relieve, embellecer y glorificar a quienes poseen el objeto; llevado o donado con ostentación, expone las cualidades y el estatus de la persona que lo lleva o lo dona. Pero, por otro, la belleza de un objeto es también una fuente de emociones que crean una especie de intimidad entre el objeto y la persona que lo posee, contribuyendo así al sentimiento de identificación que puede existir entre el individuo y la cosa que expone[62] ante los ojos de los demás.

La belleza y la rareza de una concha no dependen únicamente de los azares de la naturaleza: para que se convierta en un objeto intercambiable, una concha debe trabajarse —pulirse, perforarse, engarzarse y decorarse—, del mismo modo que un blasón de cobre debe colarse, moldearse y recibir una forma. Los objetos de intercambio son, por tanto, desigualmente bellos y desigualmente raros, y su valor varía en consecuencia. Ciertamente, ese valor está ligado a su rareza, pero ésta puede ser el resultado de un azar de la naturaleza, el fruto de un trabajo o incluso una consecuencia de la celebridad de su propietario.

Sin embargo, sea cual fuere el motivo del valor de un objeto precioso, ese valor se «representa» siempre en objetos de un valor «equivalente» por los cuales puede intercambiarse. A menudo, los objetos de valor se clasifican en varias categorías jerarquizadas, pero raramente un objeto de categoría superior se podrá intercambiar por varios de categoría inferior. Cada categoría de bienes constituye, según la expresión de Paul Bohannan,[63] una «esfera de intercambio» distinta a las demás, que ocupa un lugar distinto en la reproducción de la sociedad. Por ejemplo, mientras una esfera tendrá que ver con el parentesco, otra remitirá a las relaciones políticas. Además, hay que recordar que la lógica de los dones apunta a establecer rangos en la

62. Malinowski explica cuánto tiempo necesitó para comprender por qué unos «objetos inútiles y feos» eran, para los habitantes de las Trobriand, «el vehículo de asociaciones sentimentales importantes, y la fuente de emociones que inspiraban la vida y preparaban para la muerte [...]», etc. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*, op. cit., págs. 89 y 513-514. Véanse también los comentarios de Annette Weiner, *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-while-Giving*, op. cit.

63. Paul Bohannan, «The Impact of Money on an African Subsistance Economy», en *Journal of Economic History*, vol. 19, nº 4 (1959), págs. 491-503. Y sobre todo, íd. y Laura Bohannan, *Tiv Economy*, Evanston, Northwestern, 1968.

sociedad; ahora bien, esos rangos marcan diferencias cualitativas que ninguna manipulación cuantitativa debe ocultar.[64]

En última instancia, los objetos más preciosos son únicos y, teniendo en cuenta que su valor aumenta en función del número y la importancia de las personas que los han poseído durante un cierto tiempo, dejan de tener la necesidad de ser bellos; les basta con ser viejos. Entonces devienen «uno e indivisible», como tienden a serlo los objetos sagrados.

Para concluir sobre este punto, examinaremos dos ejemplos de «monedas» exóticas. Una vez más, observaremos que, para que una moneda circule como medio de pago o como riqueza, es preciso que la autoricen en cierto modo a ello sus vínculos con una realidad que, por su parte, no circula, una realidad que se mantiene fuera de la esfera de los intercambios y que se presenta como la fuente misma de su valor de cambio.

El primer ejemplo es el de los lau de la isla de Malaita entre los que trabajó Pierre Maranda, a quien debemos estas informaciones. Entre los lau, cada clan posee un tesoro inalienable que su jefe conserva. En ese tesoro figuran un amasijo de monedas de concha y una ristra de grandes dientes de delfín que se utilizan igualmente en los intercambios. El tesoro se cubre de viejos tejidos de corteza aplastada[65] y al conjunto se lo denomina como *malefo aabu*, moneda tabú. En efecto, está prohibido utilizar esa moneda sea cual fuere la finalidad, pues en ese caso el clan se debilitaría hasta extinguirse.

Así pues, esta moneda se asocia a la «fundación» del clan y contiene una parte de sus poderes, del *mana* que sostiene su existencia. Otro objeto, llamado «paquete del espíritu», se asocia igualmente a la fundación del clan, y constituye otra de las fuentes de su *mana*; se trata de un paquete de hojas de sanse-

64. Véase Christopher Gregory, *Gifts and Commodities*, Londres-Nueva York, Academic Press, 1982.

65. La importancia de los tejidos y las esteras que sirven para envolver las estatuas de los dioses y los objetos sagrados se registra en otros lugares, como por ejemplo (en Polinesia) entre los maoríes (véase A. Weiner) y en Tonga (véase F. Marsaudon). La arqueología y la etnohistoria nos revelan que ese fenómeno se daba también en el imperio inca y en las grandes civilizaciones andinas que le precedieron. Annette Weiner y Jane Schneider, *Cloth and Human Experience*, Washington, Smithsonian Institution, 1989; John Murra, «Cloth and its Function in the Inca State», en *American Anthropologist*, nº 64 (4) (1962), págs. 710-728; Françoise Marsaudon, «Nourriture et richesses. Les objets cérémoniels comme signes d'identité à Tonga et à Wallis», manuscrito, 1995.

viera que contiene una reliquia del antepasado del clan o un objeto que se le habría asociado. El «paquete del espíritu» se conserva también con el mayor cuidado, ya sea en el pabellón de recepciones del jefe, ya sea en un abrigo sagrado construido para este fin, pero siempre en el espacio reservado a los hombres.[66]

El segundo ejemplo es el de las «monedas» de concha de Nueva Caledonia que hace ya tiempo describiera Maurice Leenhardt y que reúnen en su seno todos los atributos de los objetos-riqueza que hemos analizado.[67] Son sustitutos de las personas, entran en las dotes y sirven para compensar el fallecimiento de los guerreros muertos en combate y para sellar acuerdos de paz. Se emplean igualmente como moneda con ocasión de otros intercambios de carácter más profano. Y, siendo divisibles, extraen sin embargo su fuerza de un objeto sagrado indivisible, una especie de cesto al que las enganchan.

Esas monedas se componen de brazas de conchas negras o blancas que llegan a alcanzar la longitud de un hombre y se dividen en partes designadas con los mismos términos que sirven para describir el cuerpo humano. De este modo, se habla de la cabeza, el tronco o el pie de una moneda. Esas brazas de conchas pueden dividirse en mitades, o en porciones más pequeñas, que se separan y distribuyen, aunque las porciones que faltan deban reemplazarse en la siguiente ocasión, para que esa moneda recupere toda su integridad. Por otra parte, se cree que esas monedas representan el cuerpo de un antepasado.

Las monedas se conservan en un cesto sagrado, en una obra de cestería en la cual se depositan tras haberlas engarzado a un gancho que se denomina «cabeza del antepasado». Divisibles y alienables, se supone que reciben de esa cabeza de antepasado un poder de vida, una fuerza que se desliza en ellas por el lazo

66. Véase Pierre Maranda y Elli Köngäs Maranda, «Le crâne et l'utérus. Deux théorèmes nord-malaitais», en *Échanges et Communications*, miscelánea ofrecida a Lévi-Strauss con ocasión de su sexagésimo aniversario, op. cit., vol. II, págs. 829-861. Agradecemos a P. Maranda sus informaciones todavía inéditas en parte, así como la sugerencia que nos ha hecho de comparar esos objetos sagrados con los de la religión católica, el tabernáculo que contiene el cáliz consagrado, las hostias que se distribuirán y el altar donde, en principio, se encuentra una reliquia.

67. Maurice Leenhardt, *Notes d'ethnologie néo-caledonienne*, París, Institut d'ethnologie, 1930, capítulo 4, págs. 47-55. Recordemos que el valor de los cobres entre los tlingit variaba según su altura y se cifraba en un cierto número de esclavos. Véase Marcel Mauss, «Essai sur le don», art. cit., pág. 223, con sus referencias a Boas y a Swanton.

que las une al gancho. El conjunto —cesto, gancho, monedas de concha— se presenta en cierto modo como una síntesis material de todos nuestros análisis. Los jefes de los clanes conservan los cestos y los ganchos como tesoros que se consideran sagrados e inalienables. Por su parte, las monedas circulan en los intercambios de dones o en los intercambios mercantiles; son alienables y de hecho se alienan. Sin embargo, el cesto y su gancho no circulan jamás y constituyen la fuente permanente de la presencia vital de los antepasados, el punto fijo que permite que todo el resto circule.[68]

El cesto y el gancho asumen pues la función de objeto sagrado, de fuente de los intercambios, sustraída por su parte al intercambio. El intercambio puede ser intercambio de dones o intercambio mercantil: las mismas brazas de conchas funcionan en el primer caso como riquezas que se donan y, en el segundo, como moneda, como medio de pago de servicios o mercancías. Por lo tanto, el mismo tipo de objeto asume dos funciones distintas, puesto que entra en dos campos distintos de relaciones sociales. En todas esas sociedades, y éste es un aspecto importante, los intercambios mercantiles y los intercambios de dones existen y coexisten como dos modos de intercambio y dos dominios de la práctica social que se mantienen, *consciente* y *voluntariamente*, diferenciados y separados, aun

68. Serge Tcherkézoff ha llamado nuestra atención sobre una costumbre de Samoa que se basa en el juego de ciertas oposiciones que aquí hemos mencionado, la de lo divisible y lo indivisible, la de lo profano y lo sagrado. En Samoa, cuando un asesino ofrece pagar el precio de su asesinato, se presenta en cuclillas, sosteniendo en sus manos precisamente las piedras que se calientan para cocer los alimentos en los hornos de tierra. De este modo, se presenta como un cerdo que se ofrece para ser degollado, cocido, troceado y comido. Sin embargo, el asesino se envuelve en una fina estera que contiene alma, o *mana*, y que representa la luz divina que, al envolver las cosas, les da la vida. La estera es indivisible. El cerdo, en cambio, cuando está cocido, se trocea y comparte. Cada parte de su cuerpo tiene un nombre, y se atribuye a tal o cual persona según su rango. El cerdo forma parte de la categoría de los *oloa*, y la estera de la de los *tonga*. Véase S. Tcherkézoff, «La question du "genre" à Samoa: de l'illusion dualiste à la hiérarchie des niveaux», en *Anthropologie et Sociétés*, vol. 16, nº 2 (1992), págs. 91-117, y particularmente la pág. 101. Véase también Daniel De Coppet, «La monnaie, présence des morts et mesure du temps», en *L'Homme*, X (1) (1979), págs. 2-39. Cécile Barraud, «Des relations et des morts. Analyse de quatre sociétés vues sous l'angle des échanges», en J.-C. Galey (comp.), *Différences, valeurs et hiérarchie. Textes offerts à Louis Dumont*, París, CNRS, 1984, págs. 421-520.

cuando el mismo tipo de objeto circule en uno y en otro dominio, y de un dominio a otro.[69]

Hace ya tiempo, Malinowski mostró que, en las islas Trobriand —junto al *kula* y los intercambios competitivos de *mwali* y de *soulava*, esos brazaletes y collares que circulan en sentido inverso unos de otros—, existen los intercambios mercantiles, los *gimwali*,[70] que no se practican con los mismos asociados, son objeto de ávidos regateos y utilizan conchas como moneda, y existen también los intercambios mercantiles sin moneda,[71] los *wasi*, en el transcurso de los cuales las tribus agrícolas del interior y las tribus marítimas de la costa truecan sus productos respectivos. Y hemos visto que los baruya producen grandes cantidades de sal que emplean como moneda en sus intercambios con las tribus vecinas, pero que nunca circula como tal o como mercancía en el interior de su propia tribu.

¿Permiten nuestros análisis que nos pronunciemos sobre el origen de las monedas, sobre el origen de la moneda? Creemos que sí. Las monedas son objetos preciosos que se introdujeron en los intercambios mercantiles a medida que éstos se extendían e intensificaban, desbordando así el marco demasiado estrecho de las diversas formas de trueque, por complejas que éstas fuesen. Las monedas son objetos preciosos (y por ese hecho, en contacto con los objetos sagrados) que han dejado de ser *al tiempo* alienables e inalienables para hacerse definitivamente alienables, semejantes por tanto a las mercancías que ya ellos mismos permitían adquirir, poner en circulación o almacenar anteriormente. Las monedas son objetos preciosos que ya habían hecho una larga carrera en otros tipos de relaciones distintas a las mercantiles,

69. James Carrier, «The Gift in Theory and Practice in Melanesia: A Note on the Centrality of Gift Exchange», en *Ethnology*, 31 (2) (1992), págs. 185-193. Hoy día, en Nueva Caledonia, las «monedas» de conchas negras y blancas valen entre 1.500 y 8.000 francos del Pacífico. En Samoa, las esteras más finas valen miles de dólares y su valor aumenta con su antigüedad. En un gran número de sociedades del Pacífico, la gente no tuvo demasiados problemas para comprender lo que podía hacerse con la moneda europea, aparte del hecho de alienar la tierra de sus antepasados y venderla a cambio de dinero. Para acceder al dinero de los blancos, necesitaron vender (a muy bajo precio) su fuerza de trabajo –lo que hasta entonces nunca habían hecho entre ellos– o vender a los europeos los productos que éstos deseaban comprarles (copra) y que a menudo ellos mismos habían introducido, como el café o el té.

70. Bronislaw Malinowski, op. cit., pág. 211.

71. Ibíd., págs. 187-188.

y que poco a poco se distanciaron de esas relaciones no mercantiles para poner en circulación, en relaciones impersonales entre individuos o entre grupos, unos objetos que se habían vuelto separables de las personas y se habían convertido en mercancías. Ahora bien, cuando la fórmula del intercambio de mercancías no es la del trueque, cuando las mercancías se compran para ponerse de nuevo a la venta, en suma, cuando se presentan en manos de auténticos mercaderes, deben entonces metamorfosearse necesariamente (cuando se compran y se venden) en una cierta cantidad de un objeto de valor en relación al cual cada mercancía mide su valor de cambio relativo. A ese objeto, símbolo e intermediario obligado de los intercambios mercantiles desarrollados, es al que llamamos «moneda».

No puede sorprendernos el hecho de que, en muchas sociedades o culturas, el oro y la plata se hayan utilizado como moneda, pues eran metales que se usaban desde hacía siglos para adornar los cuerpos de los dioses y los hombres (y mujeres) poderosos, y eran inútiles en la vida cotidiana. No podían hacerse herramientas con ellos. En opinión de los antiguos egipcios, el oro era «la carne de los dioses»,[72] y al faraón se le llamaba «Ho-

72. Bernhard Laum, en su imponente obra *Heiliges Geld -eine Historische Untersuchung über den Sakralen Ursprung des Geldes*, Tubinga, Mohr, 1924, cita los trabajos de Jeremias sobre el Oriente antiguo (1913), que mostraban cómo los metales simbolizaban a los dioses en Babilonia: el oro para el Sol, la plata para la Luna, el cobre para Venus, etc. Las tesis de Laum no han dejado de suscitar reservas y reajustes, puesto que una moneda acuñada con el sello de un Estado no se explica únicamente por medio de referencias a creencias religiosas que serían su origen principal. Es preciso el desarrollo de la ciudad-Estado, de nuevas relaciones económicas y, sobre todo, políticas que cambien el lugar de la religión en la sociedad y la resitúen en torno a lo político, a la Ley, para que aparezcan en Occidente las primeras monedas acuñadas con el sello de un Estado. Véase Eric Will, «De l'aspect éthique des origines grecques de la monnaie», en *Revue Historique*, octubre-diciembre (1954), págs. 209-231: «Si Laum pecó por exceso al volver la espalda a las exigencias de una vida económica, por rudimentaria que ésta fuese, es cierto que el racionalismo de los economistas modernos no sabría dar cuenta de los caracteres más originales de la civilización griega», op. cit., pág. 214. Véase Alban Bensa, «Présentation de Bernhard Laum», en *Genèses*, nº 8 (1992), págs. 60-64. Émile Benveniste, en *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, París, Minuit, 1968, vol. 1, págs. 132-133 (trad. cast.: *Vocabulario de las Instituciones Europeas*, Madrid, Taurus, 1983 [n. del t.]), ha mostrado que el verbo «vender» (*vendre*), en inglés *to sell*, proviene del gótico *saljan*, que significaba «ofrecer en sacrificio a una divinidad», y que el término «comprar» (*acheter*), *to buy*, proviene del gótico *bugjan*, que significaba «volver a comprar a alguien para liberarlo de una condición servil». Así pues, también en Europa, como en Melanesia, la moneda era el equivalente de una vida.

rus de oro», pues su divinidad sólo podía expresarse a través del resplandor imperecedero del metal precioso que brillaba como el Sol, padre de todos los dioses. En otros lugares del mundo, fue el nácar de las conchas más bellas el que capturó el imaginario de las sociedades, que hallaban en su blancura irisada la presencia de la vida, la huella de la simiente de los dioses y de los hombres que pertenecían a sociedades que, en su mayoría, aún no habían descubierto cómo fundir los metales.

Para que un objeto precioso circule como moneda, es preciso que su valor «imaginario» sea compartido por los miembros de aquellas sociedades que comercian entre sí. Una moneda no puede existir, ni tener «curso», si no tiene «fuerza de ley». Y la ley no es un hecho del individuo. Una moneda debe manifestar en sí misma la presencia de los dioses, los símbolos de los dioses deben marcarla, o debe marcarla el sello del Estado, o la efigie de un rey. Incluso hoy día, el dólar, ese billete verde que es la única moneda conocida y aceptada en todo el mundo, lleva impresa la referencia a Dios, al dios de la Biblia.

Ahora bien, Mauss comprendió perfectamente todo esto, como lo testimonia su soberbia «Note de principe sur l'emploi de la notion de monnaie», que cubre dos páginas del «Essai sur le don» en las que se esboza una historia de la moneda.[73] Pero, en nuestra opinión, siempre se ha echado de menos, en el análisis de Mauss, como en el de tantos otros que lo sucedieron enfrentándose a los mismos problemas, el hecho de no haber reconocido que, para que haya movimiento e intercambios, es preciso que

73. Marcel Mauss, en su «Essai sur le don», art. cit., págs. 178-179 ("Nota sobre los principios para el empleo de la noción de moneda", en «Ensayo sobre los dones», en *Sociología y Antropología*, Madrid, Tecnos, 1979, págs. 153-263; págs. 181-183, nota 29 [n. del t.]), y en respuesta a Malinowski y a Simiand, quienes le habían criticado por un uso «laxo» de la noción de moneda, escribía: «Al respecto, sólo puede hablarse de valor económico cuando hay moneda, y sólo ha habido moneda cuando las cosas preciosas, las riquezas que contenían y los propios signos de riqueza se han monetarizado realmente, es decir, cuando se han titulado, impersonalizado y apartado de toda relación con cualquier persona moral, colectiva o individual que resultara distinta a la autoridad del Estado que las acuña. Pero la cuestión que así se plantea no es sino la del límite arbitrario que debe imponerse al empleo del término. En mi opinión, así sólo se define un segundo tipo de moneda: la nuestra» (pág. 178). Véase íd., «Origine de la notion de monnaie», en *Anthropologie*, Institut français d'anthropologie, t. III, nº 1 (1914), págs. 14-20. En esta misma perspectiva, Jean-Michel Servet, *Numismata. État et origines de la monnaie*, Lyon, Presses Universitaires, 1984.

existan cosas que se sustraigan al intercambio, unos puntos fijos a partir de los cuales todo el resto —hombres, bienes y servicios— pueda ponerse en circulación.[74]

De la metamorfosis de un objeto de comercio en objeto de don o en objeto sagrado

Debemos a Michel Panoff un bello análisis de un proceso semejante, que observó entre los maenge de Nueva Bretaña. Allí circulaban o se atesoraban anillos (*pagé*) tallados en conchas de tridacnas,[75] así como sartas de perlas (*tali*) que se extraían de las conchas. Los maenge, una tribu de la costa meridional, compraban esos objetos a cambio de perros, o de un cierto número de nueces de coco, a las tribus montañesas del interior de la isla que, a su vez, las adquirían a cambio de sal y de *taros* entre los nakanai, una etnia de la costa septentrional. Los maenge ignoraban el origen de esas conchas, así como la existencia de los nakanai, por lo que no podían saber que estos últimos se procuraban dichos objetos organizando expediciones marítimas a la isla de Nueva Hanóver para adquirir los *pagé* y a la isla de Nueva Irlanda para conseguir las *tali*, es decir, a centenares de kilómetros de Nueva Bretaña.[75] así como sartas de perlas (*tali*) que se extraían de las conchas. Los maenge, una tribu de la costa meridional, compraban esos objetos a cambio de perros, o de un cierto número de nueces de coco, a las tribus montañesas del interior de la isla que, a su vez, las adquirían a cambio de sal y de *taros* entre los nakanai, una etnia de la costa septentrional. Los maenge ignoraban el origen

74. Habíamos concluido este libro cuando apareció el de Philippe Rospabé —*La Dette de vie. Aux origines de la monnaie*, París, La Découverte-MAUSS, 1995—, un libro de un sociólogo bien documentado, particularmente sobre la etnología melanesia y los debates entre antropólogos. Las conclusiones de ese trabajo convergen con las nuestras, aunque falta el análisis de los objetos que no se donan, de las cosas sagradas que son sin embargo la fuente de las que extraen su sentido los objetos preciosos que circulan como pago de la vida o de la muerte (*bridewealth*, compensaciones, etc.).

75. Bivalvos del orden de los eulamelibranquios. Poseen una concha de gran tamaño y muy gruesa, y son abundantes en el Océano Pacífico. La especie mayor de todas, la *Tridacna gigas*, puede llegar a alcanzar hasta 3 metros de envergadura. (N. del t.)

de esas conchas, así como la existencia de los nakanai, por lo que no podían saber que estos últimos se procuraban dichos objetos organizando expediciones marítimas a la isla de Nueva Hanóver para adquirir los *pagé* y a la isla de Nueva Irlanda para conseguir las *tali*, es decir, a centenares de kilómetros de Nueva Bretaña.[76] Los maenge no conocieron la procedencia real de esos objetos hasta 1914, cuando ellos y las restantes tribus del sur de la isla sufrieron el reclutamiento de hombres que entraron a trabajar en las grandes plantaciones alemanas del nordeste de la isla.

Hasta entonces, los maenge creían que esos objetos eran obra de seres sobrenaturales que los guardaban en un lugar misterioso antes de distribuirlos entre los hombres. Sabían que esos seres sobrenaturales no habían entregado los objetos a sus propios antepasados, sino a los de otras tribus, a quienes los antepasados de los maenge los habían comprado. Pierre Maranda, por su parte, nos ha proporcionado informaciones sobre un caso aún más enmarañado: en la isla de Malaita, las monedas de concha las fabrican principalmente los langa langa, que en cierto modo se responsabilizan de su «acuñación». Ahora bien, lo que otorga más valor a esas monedas son unos discos de color púrpura —cuyo número se calcula cuidadosamente por madejas— que provienen de los labios de una concha (*romu*) que los langa langa pescan dos veces al año en los territorios lacustres de un clan de la tribu de los lau, con ocasión de grandes expediciones que reúnen a varias piraguas. Los submarinistas permanecen varios días en dicho lugar, pero los jefes del clan lau autorizan esta pesca a cambio de la mitad de las monedas en cuya elaboración intervienen los discos de concha romu. Así, en los lugares de fabricación de monedas, el espíritu comercial está enteramente presente, y los lau saben extraer «beneficios» de su «renta de situación», ya que conceden a los langa langa el uso de su laguna a cambio del 50% de la producción. Pero no olvidemos que son los propios lau quienes conservan en su tesoro esas monedas que no pueden alienar bajo ninguna circunstancia...

Esta serie de hechos convergentes da lugar a varias conclusiones teóricas. Malinowski, Armstrong, Mauss y otros muchos

76. Michel Panoff, «Objets précieux et moyens de paiement chez les Maenge de Nouvelle-Bretagne», en *L'Homme*, XX (2), abril-junio de 1980, págs. 6-37.

junto a ellos, quedaron sorprendidos ante la complejidad de las clasificaciones que esas sociedades establecían entre los distintos tipos de intercambio y los distintos tipos de objetos que en ellos circulaban.[77] Nos parece que la fuente de esa complejidad y de esa complicación ha de buscarse en las razones que obligan a estas sociedades a distinguir conscientemente, y a mantener voluntariamente separadas, la esfera de los intercambios mercantiles y la de los intercambios de dones, al tiempo que las mantienen asociadas y separadas del dominio de lo sagrado. Como hemos mostrado, esas razones se alinean junto a las relaciones de parentesco y las relaciones políticas. Las cosas se complican hasta tal punto que, a menudo, un mismo tipo de objeto puede funcionar sucesivamente como mercancía (de valor), como objeto de don y contradón, y como tesoro. De ahí la gran importancia, en nuestra opinión, de los hechos que Michel Panoff observó y analizó entre los maenge, ya que arrojan luz directamente sobre procesos sociales y mentales fundamentales.

Esos hechos muestran en qué contextos y según qué mecanismos sociales y mentales una serie de objetos que no se usan en la vida cotidiana, inútiles cuando se trata sólo de subsistir y cuya introducción en una sociedad se lleva a cabo sin ceremonial —ya que se adoptan como mercancías de valor—, adquieren poco a poco los atributos de personas humanas, o de personas más poderosas que los humanos —divinidades, genios, antepasados míticos—, una vez se han incorporado a aquellos dominios de la vida social donde su uso es necesario y donde se aguarda su llegada. A imagen de las personas, ya sean humanas o sobrenaturales, esos objetos adquieren un nombre, una identidad, una historia y una serie de poderes. Esos objetos de co-

77. En relación a este tema, no podemos sino sorprendernos de que Mauss, que conocía estos hechos, escribiera, a propósito del vocabulario de los intercambios en las islas Trobriand que él mismo calificaba de «lenguaje jurídico un poco pueril»: «No podemos imaginarnos hasta qué punto ese vocabulario se complica debido a una *extraña inaptitud para dividir y definir* y a un extraño refinamiento de las nomenclaturas» (art. cit., pág. 191). Habla incluso de la incapacidad de los sistemas de derecho «del mundo de las islas [...] para abstraer y dividir sus conceptos económicos y jurídicos», y los compara con el antiguo derecho germánico, que habría estado marcado por la misma incapacidad (pág. 193). Curiosamente, y como queriendo corregir un juicio fuertemente teñido de eurocentrismo, Mauss añade: «Por lo demás, no tenían necesidad de ello [de esa capacidad]» (pág. 193).

mercio, marcados en principio por su origen misterioso y poseedores de un valor de cambio, circularán en su mayor parte como sustitutos de personas vivas (precio de la novia) o muertas (precio de la sangre), y servirán de instrumento para la reproducción de las relaciones sociales, de parentesco y de poder, que mantienen *entre sí* los clanes que componen la sociedad maenge, unos clanes que no podrían reproducirse sin tales intercambios.

Pero esos intercambios no son la única condición necesaria para la perpetuación de los clanes. Otra condición, igualmente indispensable aunque menos visible al no tener el carácter público (esto es, ostentatorio) de los intercambios de bienes, se mantiene oculta. Esta condición la constituyen las relaciones que cada clan debe sostener *consigo mismo*, es decir, los gestos, las ceremonias y los esfuerzos mediante los cuales cada clan reproduce su identidad, asegura su continuidad y mantiene una conexión permanente *con sus orígenes*. Ahora bien, cuando un objeto de intercambio se introduce en ese dominio, que no es el de los intercambios que los hombres vivos mantienen entre sí, sino el de los que los hombres vivos mantienen con sus muertos y con sus dioses, dicho objeto se sacraliza. Distinto en primer lugar porque no sirve de nada en la vida cotidiana, y diferenciado luego porque se le atribuyen orígenes sobrenaturales, el objeto de comercio deja entonces de circular y se fija en un lugar esencial de la sociedad, en ese punto al que cada clan debe regresar periódicamente para reencontrarse consigo mismo, para confirmar su ser, su identidad y su sustancia —preservada del tiempo y conservada en el tiempo—, para reencontrarse, en suma, con sus orígenes.

Para resumir, cuando el objeto de comercio irrumpe en ese lugar y se lo emplea para reactivar esa relación, originariamente imaginaria y simbólica, es cuando se sacraliza y adquiere un valor más grande aún, pues penetra en la parte religiosa del poder. Pues lo sagrado —contrariamente a las opiniones de Durkheim, que separaba demasiado radicalmente lo religioso de lo político— siempre tiene que ver con el poder en la medida en que *lo sagrado es un cierto tipo de relación con los orígenes*, y en la medida en que los orígenes de los individuos y de los grupos tienen un peso en los *lugares* que ocupan en el seno de un orden social y cósmico. Si el estado de las relaciones presentes entre los individuos y los grupos que componen una sociedad se

enfrenta al orden que debería reinar en el universo y en la sociedad, esto ocurre únicamente en relación a los orígenes de cada individuo y de cada grupo. Es entonces cuando ese estado puede juzgarse como legítimo o ilegítimo por derecho y, por tanto, como aceptable o inaceptable. No son, por tanto, los objetos los que sacralizan al conjunto o a una parte de las relaciones que los hombres mantienen entre sí y con el universo que les rodea, sino todo lo contrario.

En el ejemplo de los maenge, vemos claramente cómo los hombres *proyectan* sobre las cosas e *incorporan* en la materia y forma de esos objetos importados los núcleos imaginarios y los símbolos de las relaciones reales que mantienen entre sí y con el mundo que les rodea. Todo ese proceso social es al mismo tiempo un proceso mental que moviliza a las dos partes del pensamiento y, en última instancia, a las dos partes del psiquismo humano, la parte consciente y la inconsciente. Ahora bien, los individuos no son conscientes de esos mecanismos de proyección y de cosificación de las realidades que pertenecen a su propio ser social. Se encuentran situados ante cosas que poseen un nombre, un alma, fuerza y poderes, ante cosas que se han escindido de ellos pero a las que consideran y tratan como a seres distintos de ellos, venidos de otro lugar, extraños y extranjeros. O, para ser más exactos, se encuentran situados frente a cosas-personas a un tiempo extrañas y familiares. Familiares porque, en cierto modo, los hombres se encuentran a sí mismos en los objetos de intercambio y en los objetos sagrados; pero extrañas porque lo hacen sin poder reconocerse en ellos.

Así pues, los hombres se desdoblan pero no se reconocen en sus dobles que, una vez separados de los hombres, se presentan ante ellos como otras tantas personas a la vez familiares y extrañas. En realidad, no son los dobles de los hombres quienes se presentan ante ellos como extraños, sino los propios hombres quienes, al desdoblarse, se vuelven en parte extraños ante sí mismos, sometidos y alienados a esos otros seres que son sin embargo una parte de ellos mismos.

Capítulo 3

LO SAGRADO

¿Qué es lo sagrado?

Lo sagrado es un cierto tipo de relación con los orígenes en la que, en lugar de los hombres reales, se instalan dobles imaginarios de éstos. En otras palabras, lo sagrado es *un cierto tipo de relación de los hombres con el origen de las cosas* de una índole tal que, en ella, desaparecen los hombres reales y aparecen en su lugar dobles de sí mismos, hombres imaginarios. Lo sagrado sólo puede surgir si desaparece alguna cosa del hombre. Y el hombre que desaparece es el hombre coautor, junto con la naturaleza, de sí mismo, el hombre autor de su modo de existencia social, de su ser social. Pues los seres humanos son de tal modo que no sólo viven *en* sociedad como los restantes animales sociales, sino que además producen sociedad para vivir. Al desdoblarse en hombres imaginarios más poderosos que los hombres reales pero que no existen, y en hombres reales que no parecen capaces de realizar lo que sus antepasados y ellos mismos pudieron, con todo, haber realizado (domesticar las plantas y los animales, fabricar herramientas, etc.), tiene lugar alguna cosa que hace aparecer a los hombres reales, ya no como actores y como autores parciales de sí mismos, sino como seres obrados. El desdoblamiento del hombre se acompaña de una alteración, de una *ocultación* de lo real, y de una *inversión* de las relaciones de causa y efecto.

Pero cuando el hombre real desaparece de los orígenes, cuando, a través del pensamiento, se desdobla en seres sobrehu-

manos más poderosos que el hombre y en hombres imaginarios menos capaces que los hombres reales, esto es, cuando la realidad humana se fragmenta y los hombres reales se convierten en parte en extraños para sí mismos, se pone en funcionamiento un mecanismo que no depende únicamente del pensamiento. Por supuesto, la fabricación de esos seres imaginarios, la producción de los relatos que cuentan sus aventuras, la elaboración de los ritos que las celebran y permiten a los hombres revivirlas durante algún tiempo —simbólicamente a nuestros ojos, pero de un modo real para los baruya—; todo ello implica una obra del pensamiento, un trabajo consciente que pone en marcha *al mismo tiempo* estructuras inconscientes del espíritu. Sin embargo, en nuestra opinión, lo esencial no está ahí, pues el pensamiento consciente también interviene y pone en marcha estructuras inconscientes del espíritu durante la producción de idealidades matemáticas u obras de arte. En realidad, lo esencial estriba en el hecho de que los mitos constituyen una explicación del origen de las cosas *que legitima* el orden del universo y de la sociedad, al sustituir a los hombres reales que domesticaron a las plantas y los animales e inventaron las herramientas y las armas, etc., por hombres imaginarios que no lo hicieron pero recibieron esos favores de manos de los dioses o de héroes fundadores.

Todo sucede, por tanto, como si la *sociedad* humana no pudiese existir sin hacer desaparecer de la conciencia la *presencia activa* del hombre *en el origen* de sí mismo. Todo ocurre como si la sociedad no pudiera subsistir *sin arrojar al inconsciente colectivo e individual*, a un espacio más allá de la conciencia, *la acción del hombre en el origen de sí mismo*. Todo acaece como si la supervivencia de las sociedades, al menos su supervivencia en tanto que sociedades *legítimas*, como realidades que todos sus miembros *deben* preservar y reproducir, estuviera *amenazada* por el reconocimiento, por la adopción como punto de partida de la reflexión sobre la sociedad, del hecho esencial de que los hombres (y no los dioses, ni los espíritus de la naturaleza ni los antepasados míticos) son, al menos en parte, los autores de sí mismos.

Si todo esto tiene sentido, la cuestión del inconsciente puede plantearse entonces en otros términos. No es *el espíritu* humano el que, por el juego de sus estructuras inconscientes, universales y ahistóricas, estaría *en el origen* de esa desaparición del hombre real y de su sustitución por seres imaginarios que comunican ple-

namente y por derecho con los espíritus de las cosas. Por el contrario, sería la *sociedad*, en tanto totalidad que trasciende a los individuos y les proporciona las condiciones materiales y culturales de su existencia, la que se hallaría en el origen, puesto que ese ocultamiento de los hombres reales y su sustitución por seres imaginarios, el destierro fuera de la conciencia del papel activo de los hombres en los orígenes de la sociedad y el olvido de su presencia en dichos orígenes, serían factores necesarios para la producción y la re-producción de la sociedad.

Si existe un mecanismo semejante, éste debe producirse, para ser eficaz, a espaldas de los individuos que lo sufren. *Como el propio objeto al que relega*, ese mecanismo *debe ser también relegado*. Es aquí donde interviene el inconsciente —que a nuestros ojos desborda holgadamente las estructuras inconscientes *del pensamiento*—. O al menos, para no reificar o sustantivar el inconsciente, es aquí donde se ponen en marcha los mecanismos psíquicos que relegan *y* conservan más allá de la conciencia a aquellas realidades que la conciencia no quiere (o no debe) conocer. El inconsciente interviene, aunque como *medio* y no como origen, como *instrumento* y no como fundamento. No basta con afirmar, como Durkheim, que la sociedad es la fuente de lo sagrado; es preciso mostrar también que *lo sagrado oculta* a la conciencia colectiva e individual *alguna cosa* del *contenido* de las relaciones sociales, alguna cosa esencial de la sociedad, como es preciso mostrar que, al hacerlo, lo sagrado travestiza lo social y lo vuelve *opaco* ante sus propios ojos. Y hay que ir más lejos todavía y mostrar que existe alguna cosa en la sociedad que forma parte del ser social de los miembros que la componen, y que requiere de esa *opacidad* para producirse y reproducirse. Por lo tanto, si lo social se oculta a sí mismo, se vuelve opaco y se sacraliza, es fundamentalmente por razones sociales. Decididamente, los fantasmas del origen no se hallan en el origen de los fantasmas.

Entre los baruya, las fuentes de la opacidad son claras. Los rituales en los que se exponen públicamente los *kwaimatnié* son rituales de iniciación masculina —de los que están excluidas las mujeres, esto es, la mitad de la sociedad— que consagran y legitiman la dominación general de los hombres sobre las mujeres, al tiempo que legitiman el hecho de que un cierto número de clanes y de grupos de parentesco de la tribu de los baruya se excluyan de la responsabilidad de los rituales que celebran a la

vez la unidad de los baruya frente a sus enemigos exteriores y la superioridad y la solidaridad de los hombres baruya en relación a las mujeres.

Así pues, las fuentes de la opacidad entre los baruya tienen que ver con la existencia de dos relaciones de exclusión. Ambas forman parte de los propios cimientos de su sociedad y constituyen los *principios* fundamentales de una organización que, para reproducirse con un mínimo de conflictos, requiere el consentimiento de todos y, en primer lugar, el de los que sufren las consecuencias negativas de dichas exclusiones. Ya que, del mismo modo que no hay que sustantivar o cosificar al inconsciente, tampoco debemos reificar a la sociedad. No es *la* Sociedad quien oculta a los hombres alguna cosa que le es propia, sino los hombres reales quienes se ocultan *mutuamente* alguna cosa que pertenece a sus relaciones sociales. Si, para una parte de la sociedad, en concreto aquella que la gobierna, las relaciones sociales están «bien» tal como están, *es preciso* que también lo estén para el resto de la sociedad o, en otras palabras, que lo estén para todos.

Alguna cosa implicada en la misma naturaleza de las relaciones sociales, alguna cosa que pertenece al corazón mismo de esas relaciones, a los fundamentos de la sociedad, y que entraña necesaria y continuamente consecuencias negativas para una parte de la sociedad, no puede aparecer *como tal* en las representaciones que se hacen de su sociedad los individuos y los grupos que la componen. Dos transformaciones de la realidad son entonces posibles: o bien esa cosa desaparece de las representaciones y los discursos públicos, o bien aparece, pero transformada en una realidad totalmente positiva, en un componente indispensable del Bien común, en una condición «necesaria» para la existencia de la sociedad y para su reproducción, tanto más indispensable e inviolable cuanto que parece existir desde siempre, ya que forma parte de las cosas que los hombres del tiempo del sueño, los antepasados imaginarios de los baruya, legaron a sus descendientes por su bien. Una condición tanto más inviolable cuanto que, asociada a los orígenes de la sociedad, participa del aspecto sagrado de dichos orígenes y aparece como la Ley dada que el Sol y los restantes poderes del universo confiaron a los baruya para que éstos regulasen su vida en función de dicha ley y la transmitieran a sus descendientes.

Vemos así para qué sirven los hombres (y las mujeres) ima-

ginarios que ocupan el lugar de los hombres y las mujeres reales en el tiempo de los orígenes. Les *re-donan* sus propias leyes, sus costumbres, pero *sacralizadas*, idealizadas, trasmutadas en Bien común, en principio sagrado que no puede ser objeto de contestación u oposición, que sólo puede ser objeto del consentimiento de todos. Todo eso es lo que se halla presente (y presentado) en los objetos sagrados, en esos *kwaimatnié* que se elevan hacia el Sol antes de que se empiece a golpear con ellos el pecho de los iniciados.

Los *kwaimatnié* —y a estas alturas debería resultar evidente— no son símbolos puros, significantes vacíos de sentido, sino símbolos plenos, significantes colmados de sentido, que presentan *y* disimulan *a la vez* el contenido de las relaciones sociales, que enuncian el orden que debe imperar en la sociedad y unifican y materializan en un *objeto* —un fragmento de cualquier materia: madera, hueso, piedra, etc.— todo lo que la sociedad debe decir *y* debe ocultar de sí misma. Al consistir en la *síntesis visible* de todo lo que una sociedad quiere presentar *y* disimular de sí misma, el objeto sagrado unifica en su seno el contenido —imaginario, simbólico y «real»— de las relaciones sociales. Y al tratarse del objeto cultural que condensa y unifica más íntima y eficazmente que cualquier otro lo imaginario y lo real (elementos que componen la realidad social), es al mismo tiempo el símbolo más fuerte, el significante más pleno, el término más cargado de sentido de una lengua que desborda la palabra, la lengua hablada en la sociedad, que también habla a través de los gestos, los cuerpos y los objetos —naturales o fabricados— que los rodean. El objeto sagrado, en la medida en que dice lo indecible, en tanto que representa lo irrepresentable, es el objeto cargado con el valor simbólico más intenso. De este modo, nuestro análisis de los objetos sagrados de los baruya nos ha conducido a las antípodas de las tesis de Lévi-Strauss y de Lacan, que otorgan a lo simbólico una primacía sobre lo imaginario y sobre lo real, creen en lo simbólico puro y, como Lévi-Strauss, ven en las nociones de *mana* (o, para los baruya, de *koulié*), de «espíritu-poder» contenido en las cosas, conceptos cuya función es la de «oponerse a la ausencia de significación sin aportar por sí mismos ninguna significación particular».[1]

Objetos cargados de sentido, objetos dotados de una belleza

1. Claude Lévi-Strauss, «Introduction...», art. cit., pág. L.

«sublime» situada más allá de lo bello; tales son los objetos sagrados, unos objetos en los que el hombre se halla a la vez presente y ausente.

De los objetos sagrados como presencia-ausencia del hombre y de la sociedad

A lo largo de este análisis, hemos dejado de lado un aspecto esencial de los objetos sagrados. Ciertamente, éstos son el soporte y el signo de las relaciones de dependencia, de endeudamiento y de reconocimiento que los hombres mantienen con los seres imaginarios, «verdaderos propietarios de las cosas y los bienes del mundo» que compartieron su uso con los hombres y les entregaron, junto a esos objetos sagrados, algunos de sus poderes. Sin embargo, no podemos olvidar el punto del que partimos y que explica por qué los objetos sagrados deben guardarse y no donarse, esto es, el hecho de que la posesión de esos objetos otorga *a los hombres* —al menos a algunos de ellos— *ciertos poderes,* distinguiéndolos así del resto de los miembros de su sociedad. Poseer esos objetos significa detentar una parte de los poderes de esos seres más poderosos que el hombre, supone satisfacer un deseo de *poder,* manifestar una voluntad de *controlar* las fuerzas que se imponen a los hombres, de actuar sobre el curso de las cosas, sobre el destino. ¿No es cierto que *kwaimatnié* significa «hacer crecer a los hombres»? ¿No ponen acaso los maestros de las iniciaciones baruya al servicio de la sociedad baruya en su conjunto, y al servicio de la dominación de los hombres sobre las mujeres en el seno de esta sociedad, los poderes contenidos en sus *kwaimatnié* y donados por el Sol a sus antepasados?

Así pues, en el objeto sagrado se expresa el reconocimiento de un deseo de poder, de poder actuar sobre el curso de las cosas para ponerlas al servicio de los hombres. Con el objeto sagrado se persigue, en el nivel de la acción y el rito, la misma inversión que existe en el nivel de la representación. Pues precisamente allí donde el hombre no puede hacer *nada* con la realidad, como por ejemplo multiplicar las especies salvajes que caza y pesca, o hacer que las aguas del Nilo vuelvan cada año llenas de limo fecundante, es donde (desea y) cree tener el poder de actuar sobre los seres que sí poseen dicho poder. De ahí los ritos de fertilidad, de

multiplicación de las especies animales y vegetales entre los aborígenes australianos, de ahí los ritos que cada año llevaba a cabo el faraón, cuando, tras remontar el Nilo hacia sus fuentes con su barca sagrada, pronunciaba las palabras rituales que debían hacer que las aguas del río volvieran al año siguiente. Es evidente que, para que ese poder aparezca como «real», es preciso que todos compartan esta creencia y que puedan exhibirse de vez en cuando pruebas «reales» de la eficacia del rito y del objeto. Pues, según la bella fórmula de Mauss, «en definitiva, es siempre la propia sociedad la que se paga a sí misma con la falsa moneda de su sueño».[2]

Es por tal razón —la presencia del deseo en el fondo de la creencia— que, para Mauss, la noción de *mana* no puede reducirse a nada que sea «demasiado intelectual» ni puede tampoco «desmarcarse demasiado del mecanismo de la vida social». Tras las «categorías del pensamiento» que fundan los juicios mágicos, imponen una «clasificación de las cosas» y establecen «líneas de influencia o límites de aislamiento», hay «en la raíz misma de la magia, estados afectivos generadores de ilusiones, y esos estados no son individuales».[3]

Con todo, los estados afectivos no engendran por sí mismos las categorías del pensamiento, ni pueden provocar ellos solos las ilusiones: éstas no podrían tomar forma y sentido sin el trabajo del pensamiento. Ahora bien, una parte de ese sentido reside en aquello que impele a los hombres a dividirse, a desdoblarse, a imaginarse a la vez más débiles y más fuertes de lo que son, a estar presentes, aunque a modo de ausencia, en los objetos de sus cultos, sometidos a los poderes que pueblan el universo, pero dotados al mismo tiempo de una parte de ese poder.

Todo lo que se sustrae idealmente a las relaciones reales que los hombres mantienen entre sí y con la naturaleza compone, junto con lo que se les añade idealmente, el ser imaginario del hombre, el núcleo imaginario de su ser social, un contenido fantasmático que es fuente permanente de realidades imaginarias

2. Marcel Mauss, «Esquisse d'une théorie générale de la magie», en colaboración con Henri Hubert, en *L'Année sociologique*, 1902-1903, reproducido en *Sociologie et Anthropologie*, op. cit., pág. 119 (trad. cast.: «Esbozo de una teoría general de la magia», en M. Mauss, *Sociología y Antropología*, Madrid, Tecnos, 1979, págs. 43-152 [n. del t.]).

3. Ibíd., pág. 123. O incluso: «Gracias a la noción de *mana*, la magia, dominio del deseo, se vuelve racional».

que se han convertido en *realidad* social. Esta opacidad del hombre consigo mismo se complementa con el mundo encantado que surge en lugar del mundo real. Por supuesto, ese mundo y esa humanidad encantados no tienen su fuente en la historia personal, íntima y única de cada individuo. Nacen, no de los azares de una historia singular y en la materia compleja de las relaciones íntimas de persona a persona, sino en la naturaleza de sus relaciones *sociales*, en alguna cosa que está objetivamente presente y actuando en esas relaciones, pero que no puede sino desaparecer de las representaciones conscientes que los individuos tienen de ellas, o bien aparecer metamorfoseada en otra cosa.

Ese proceso de ocultación y de metamorfosis no es sólo una condición de la formación del individuo en tanto que tal, como ser singular y único. En principio, es una condición del nacimiento y de la reproducción de la sociedad en la cual éste nace, una condición de las relaciones sociales comunes, generales, que constituyen el soporte de su existencia social y que, hasta cierto punto, todos los individuos deben interiorizar y reproducir si quieren continuar viviendo en sociedad. ¿Es preciso recordar que la génesis real, histórica, de una «forma de sociedad», es decir, de una configuración de las relaciones sociales que regulan *de forma común y general* la vida de todos los miembros de una sociedad sean cuales fueren su sexo y su edad, es un proceso colectivo y en gran medida inintencional que no puede ser el «proyecto» de ningún individuo en tanto que *tal*, como ser singular y único, separado de los demás? Ese proceso remite a aquello que cada individuo *tiene objetivamente en común* con los demás sin haberlo elegido, a aquello que, los conozca o no, comparte con ellos *por el hecho de pertenecer a la misma sociedad*; dicho de otro modo, remite a su ser social. Y hay que recordar que la génesis real, histórica, de una nueva forma de sociedad se desarrolla siempre en un campo de transformaciones posibles que *no* son infinitas, pero cuyo pleno conocimiento es inabarcable para cualquier individuo o grupo de individuos.

De las cosas relegadas que hacen posible la existencia social del hombre

Todo sucede como si la existencia *social* del hombre sólo fuera posible gracias a *dos procesos de relegación* que constitu-

yen las *dos fuentes de la formación del inconsciente* individual *y* colectivo. El primer proceso concierne a la sexualidad y a su represión, mientras que el segundo concierne al poder (político y económico) y a sus exclusiones. En todas las sociedades, ambos procesos están íntimamente ligados. Así, entre los baruya, los objetos sagrados sirven para instituir y exaltar un orden social que es a la vez un orden sexual y un orden político-religioso, una relación desigual entre clanes conquistadores y clanes autóctonos. En muchas otras sociedades, en cambio, las principales divisiones no dan lugar a clanes dominantes y dominados, sino a castas o clases. Con toda seguridad, estas últimas divisiones desbordan las diferencias y las exclusiones que existen entre los individuos en razón de su sexo, aunque no obstante las contengan, redefinidas y remodeladas según sus necesidades.

Si hay (al menos) dos fuentes de relegación, hay un único psiquismo humano que lleve a cabo esas relegaciones, esos desplazamientos de sentido y de símbolos, esas metamorfosis. Por ello, la psicología individual y la psicología colectiva (o, como la denomina Freud, la metapsicología) se articulan una en la otra. Para analizar esos procesos, está claro que Freud y Marx siguen siendo las principales fuentes de inspiración, a las que se añaden numerosos elementos de las obras de Mauss y, por supuesto, de Lévi-Strauss y de Lacan. No obstante, en todos esos pensadores existen igualmente otros temas que aquí no podemos reproducir.

Queda sin embargo esta cuestión que es ineludible: ¿Hasta qué punto los hombres no se reconocen en sus dobles? ¿Hasta qué punto creen en sus propias creencias, o están convencidos de que son otros seres los que les obligan a callar o a cerrar los ojos ante lo que para algunos es negativo en el funcionamiento de la sociedad? ¿Hasta qué punto están persuadidos de que es necesario excluir, relegar, metamorfosear o sublimar los hechos en nombre del Bien supremo de todos, o de que el acceso al poder (y/o a la riqueza) de únicamente una parte de la sociedad se halla inscrito en el orden divino y sobrenatural de las cosas?

Por citar algunos hechos que ya hemos verificado en distintas ocasiones, y de los que encontraríamos fácilmente equivalentes en nuestras sociedades, las mujeres baruya, a partir de una cierta edad, tienen un mayor conocimiento de los ritos secretos de los hombres de lo que se les supone. Lo que se les exige es que no lo manifiesten, que simulen públicamente su ignorancia. Cuando los hombres baruya revelan un día a los iniciados que no son los

espíritus los que producen los ruidos terroríficos que oyen en el bosque, sino los hombres, que hacen girar por encima de sus cabezas un trozo afilado de madera, los amenazan con la muerte en caso de que revelen ese secreto a las mujeres. Pero también les dicen que los hombres no fabricaron los *primeros* rombos, y que éstos, en su origen, eran flechas que los espíritus del bosque dispararon hacia un antepasado mítico de los baruya, que luego las transmitió a todos los hombres baruya (pero no a las mujeres).

Hay pues espacio junto a (y en el interior de) la buena fe para la mala fe, junto a la creencia crédula para la creencia astuta, interesada y manipulada. Se puede saber pero tener interés en hacer ver que no se sabe, se puede no saber y tener interés en hacer ver que se sabe, etc. Pero, más que esas manipulaciones, lo que importa es saber que en las propias relaciones sociales, en las estructuras de la sociedad, y no en las estructuras de un pensamiento que supuestamente funcionaría por sí mismo y en sí mismo, es donde deben hallarse las razones y las fuerzas que empujan al pensamiento hacia todos esos falsos pretextos, a dejar en la penumbra, a relegar en un pozo ciego a toda una parte de la realidad y, particularmente, a la que concierne al origen humano de las relaciones humanas y de los objetos que circulan a través de ellas y las simbolizan.

En esta perspectiva, nos parece particularmente significativo que los procesos de producción de los objetos preciosos y los procesos de su «consumo», es decir, las circunstancias, los momentos y los lugares de su uso como objetos preciosos, tiendan a *separarse*, a escindirse en el espacio y/o en el tiempo de tal forma que *el origen humano de esos objetos tienda a ocultarse* y más tarde a desaparecer y que, en el lugar de los hombres que los fabricaron, aparezcan seres «sobrenaturales», «héroes culturales», gracias a cuya generosidad e inteligencia los hombres actuales pueden poseer esos objetos de valor y usarlos para sus propios fines. La distancia que media entre los lugares de producción y de consumo puede ser espacial, como ocurre entre los maenge de Nueva Bretaña y las tribus de Nueva Irlanda, o bien temporal, como es el caso de los *kwaimatnié* o de los rombos de los baruya, cuyos primeros ejemplares no los fabricaron los hombres. En ambos casos, y en formas diversas, se reproduce el mismo proceso: el hombre no es el autor de sus obras, ya no se encuentra en el origen de sí mismo. Puede, ciertamente, *reencontrarse* en los objetos sagrados porque posee su *códi-*

go, pero ya no puede *reconocerse en ellos*, reconocerse como su autor o creador, como su origen.

Y esta desaparición del hombre de su propio origen, así como su sustitución por seres sobrenaturales que son sus propios dobles y tras los cuales se oculta el hombre real, son obra de los *mitos* que explican el origen de los bienes culturales, los mitos del origen del fuego, de las armas de caza, de las plantas cultivadas, de los animales domésticos, etc. Aún así, como lo ha señalado Lévi-Strauss en los cuatro volúmenes de las *Mitológicas*, fue *después* de apasionantes aventuras que tienen por actores a seres sobrenaturales, traidores o seductores, en una época en que los jaguares eran también hombres, en que estos últimos se casaban con mujeres jaguares, etc., cuando los hombres *comenzaron* a establecer la diferencia entre lo crudo y lo cocido, a construir piraguas, a practicar la agricultura, a intercambiar sus hermanas, a tener buenas maneras en la mesa, etc. Los hombres no inventaron nada: todo les fue donado, a condición de que conservaran lo que habían recibido.[4]

De los dones desiguales que, desde los orígenes, se hacen los dioses, los espíritus y los hombres

Si, como hemos tratado de mostrar, lo sagrado es una relación de los hombres con sus propios orígenes y con los de todo lo que les rodea, y una relación tal que los hombres reales se hallan

4. Todas las obras que Lévi-Strauss ha consagrado al análisis de los mitos de los indios de América del Norte y, más ampliamente, al estudio de las formas y los procedimientos del «pensamiento salvaje», es decir, del pensamiento «en estado salvaje», han aportado resultados fundamentales y perspectivas inéditas que todos los especialistas, y no únicamente los etnólogos, deben incorporar para avanzar en su propio trabajo. Pero no resulta difícil mostrar que esas obras y sus resultados no son una prueba de que las célebres tesis contenidas en la «Introduction à l'œuvre de Mauss» estén fundadas. Al contrario, demuestran que los símbolos y los conceptos indígenas no son significantes puros, y que los procedimientos del pensamiento simbólico, el recurso a la metáfora y a la metonimia, están al servicio de empresas de totalización y de explicación *imaginarias* del orden que impera en el universo o que debe imperar en la sociedad. Lévi-Strauss muestra que esas empresas se hallan, además, ancladas en una realidad que no pueden superar, y que es la de los diversos modos de existencia de las sociedades paleolíticas y sobre todo neolíticas. Así pues, nuestras críticas no se dirigen a esos análisis, ni nos harán nunca soslayar o subestimar los resultados que han alcanzado. Más bien apuntan a las fórmulas filosóficas que pretenden fundarlos.

a la vez presentes y ausentes en ella, merece la pena que volvamos a examinar algunos relatos de los orígenes, para hacer aparecer la naturaleza de la *deuda* que los hombres creen haber contraído con los poderes o las fuerzas que crearon el universo y el hombre tal como son. Los términos que se emplean para designar esos poderes varían, y merecerían por ello discutirse. Se habla de espíritus de la naturaleza, de dioses y de diosas, de antepasados divinizados, etc. Ya se habrá advertido que no me he apresurado a otorgar al Sol de los baruya o a la serpiente pitón, señora de la lluvia y del trueno,[5] el calificativo de dioses; emplazo esta cuestión para posteriores ocasiones. Mi propósito aquí no es otro que el de hacer aparecer la naturaleza de los dones que esos poderes realizaron a los hombres, y compararlos con lo que los hombres ofrecen, por su parte, a los dioses —aunque no necesariamente «a cambio»—. Así pues, nos hallamos nuevamente frente a la célebre cuarta obligación de Mauss, la que señala que los hombres deben realizar dones «a los dioses, a los espíritus de la naturaleza y a los espíritus de los muertos», ya que «son ellos los verdaderos propietarios de las cosas y los bienes del mundo».[6]

Lo que los hombres donan a los dioses son plegarias, ofrendas y a menudo sacrificios, es decir, la ofrenda de una vida, animal o humana. Pero maticemos esta afirmación: el sacrificio no es una práctica universal. Existen religiones que no lo practican, como parece ser el caso de numerosas sociedades que viven principalmente de la caza y de la recolección. En nuestra opinión, ese hecho fue señalado por vez primera por James Woodburn, especialista en uno de los últimos pueblos cazadores de África, los hadza, con ocasión de una conferencia en la que participaron un cierto número de teólogos y antropólogos, y que se consagró al examen de la noción de sacrificio.[7] Esos cazadores que viven de la carne, la sangre y el cuerpo de los animales salvajes, se esfuerzan por mantener relaciones de amistad respetuosa y reconocimiento con «los señores de los animales», y por cazar siempre «con mesura», en función de sus necesidades.

5. Alain Testart adopta esta misma actitud de prudencia, en las primeras páginas de su obra *Des dons et des dieux*, cuando escribe que «la peor definición de la religión que pueda encontrarse es probablemente aquella que la convertía en la creencia en uno o varios dioses» (op. cit., pág. 17).

6. Marcel Mauss, «Essai sur le don», art. cit., pág. 167.

7. Michael Bourdillon y Meyer Fortes (comps.), *Sacrifice*, Nueva York, Academic Press, 1980, pág. 82.

Esos pueblos no consideran que los seres humanos sean necesariamente «superiores» a los animales que cazan y de los que dependen. En cambio, las religiones con sacrificios son aquéllas en las que los dioses dominan al hombre con todo su poder, haciéndose temer. Pero, como lo señala igualmente Alain Testart, para que haya sacrificio se precisan víctimas y, a menudo, éstas son, bien seres humanos dependientes (cautivos de guerra, niños, mujeres), bien animales, sobre todo domésticos.[8] No olvidemos el debate sobre el sacrificio del «buey arriero» en la Grecia antigua y la significación del rechazo de los pitagóricos a comer la carne de los animales que se ofrecen en sacrificio.[9]

Comenzaremos nuestra evocación de los dones que circulan entre los dioses y los hombres por un mito melanesio que describe el autosacrificio de un ser sobrenatural, «la Vieja Afek».

Afek, «la Vieja», «la Grande» o «la Viuda», es objeto de culto en una vasta región del interior de Nueva Guinea,[10] en los altos valles montañosos de las regiones de Telefomin, de Oksapmin, etc. En principio, Afek habría venido del Este, y habría atravesado dichas regiones en su travesía hacia el Oeste. A su paso, Afek abrió valles y allanó el suelo. Expulsó al bosque a los primeros ocupantes de esos lugares, un pueblo de espíritus que todavía hoy día se ocultan allí. Dejó huellas de su paso a lo largo de toda su travesía, y un día dejó caer de su red (útero) cerdos y *taros* (el tubérculo tradicional cuya llegada a Nueva Guinea precedió en varios milenios a la de la batata, que vino de América

8. Alain Testart, op. cit., págs. 27-29. Sin embargo, no seguiremos a este autor cuando declara «estar sorprendido por la evidente correlación que existe entre la ausencia de sacrificio y el carácter no estatal de la sociedad». Esta afirmación es demasiado reducccionista. Como lo es la aserción de que en Melanesia jamás se practicó el sacrificio (pág. 29).

9. Véanse los trabajos de Jean-Pierre Vernant y Marcel Détienne, *La cuisine du sacrifice en pays grec* (París, Gallimard, 1979), y sobre el mito de Prometeo como ladrón del fuego, que separa a los hombres de los dioses.

10. Se han publicado muchos trabajos de calidad sobre las sociedades que, en Nueva Guinea, celebran el culto de Afek. Se localizan en la región de las Star Mountains, donde nacen los grandes ríos Sepik y Fly. Véanse especialmente: Barry Craig y David Hyndman (comps.), *Children of Afek: Tradition and Change among the Mountain-Ok of Central New Guinea*, Sydney, Oceania Monograph, 1990, particularmente el capítulo 5 escrito por Robert Brumbaugh: «Afek Sang: The Old Woman's Legacy to the Mountain-Ok», págs. 54-87; y Dan Jorgensen, *Taro and Arrows: Order, Entropy and Religion among the Telefomin*, University of British Columbia, 1981.

en el siglo XVI con los navegantes españoles). Algunos de esos cerdos se transformaron en marsupiales (que se sacrificaban con los cerdos en los ritos de iniciación). Su sangre menstrual dejó un aluvión de tierra roja con la que en la actualidad se pinta el cuerpo de los iniciados. Después, Afek se hundió en el suelo y viajó bajo tierra hasta el momento en que volvió a ganar la superficie, más al Oeste, y construyó en ese emplazamiento la casa de culto que se encuentra todavía allí.

Hizo nuevos viajes bajo tierra, y en cada uno de los lugares en que volvió a ganar la superficie encontramos hoy día un lugar de culto. La senda que une todos esos lugares conduce al principal centro religioso, situado en Telefolip.

En Telefolip, Afek modificó el cauce del río, desecó un pantano y prohibió que se plantasen en él palmeras de sagú, unas plantas de las tierras bajas y cálidas de las costas de Nueva Guinea. Un viejo se había unido a ella. Afek lo mató y luego lo resucitó. Entonces dividió las casas de culto en dos mitades, una llamada «de la Flecha», que confió al viejo, y otra llamada «del *Taro*», que guardó para ella. Más adelante, se encontró con dos seres humanos que se habían comido los frutos de unos bananeros que ella misma había plantado y unos renacuajos que le pertenecían. Los mató, se comió a uno de ellos y empleó su sangre para encerar los postes de la casa de culto de Telefolip, cuya construcción acabó por esas fechas.

Más tarde, Afek se volvió a encontrar con el viejo y ambos procedieron, antes de separarse, al primer intercambio «comercial», pues el viejo había traído del reino de los muertos conchas y láminas de piedra para hacer azuelas. Afek se fue entonces a vivir con su hermano Olmoin que, en esa época, dormía por las noches en un pabellón de mujeres y se ocupaba de criar cerdos, como lo hacen actualmente las mujeres. Un día, Afek decidió decorar el cuerpo de su hermano y hacerle pasar los ritos de iniciación: a partir de ese momento se establecieron para siempre los roles de los hombres y de las mujeres. Pero su hermano tenía un pene gigante. Afek lo recortó para que tuviese las medidas correctas, e hizo el amor con él. La sangre del pene cayó sobre dos plantas que Afek recogió y ocultó en su cuerpo. La sangre derramada sobre una de las plantas era la de la fertilidad, y la que había caído sobre la otra era la de la agresividad. Afek donó a los hombres la sangre de la agresividad.

Afek y su hermano vivieron mucho tiempo en Telefolip. Él

se quedaba en la aldea, cocinando y cociendo *taros*; ella, por su parte, partía de caza cada día. Un día, Olmoin decidió seguir a su hermana para espiarla. Vio que los animales acudían a ella voluntariamente. Desde entonces, los animales ya no se acercan a los hombres. Huyen cuando oyen al cazador. En otra ocasión, Olmoin siguió de nuevo a su hermana y la sorprendió con las piernas abiertas dando a luz a todas las variedades de animales. Afek explicaba a cada una cómo debería vivir y comportarse.

Pero Afek descubrió un día que su hermano la espiaba, así que lo mató y expuso su cuerpo sobre una plataforma. Al ver que no se descomponía, Afek creó los gusanos de la carne y, con ellos, introdujo en el mundo la muerte, la putrefacción y la descomposición. Algunos de los gusanos que corrían por el cadáver se convirtieron en conchas, en objetos de valor. Más tarde, Afek reunió los huesos de su hermano y los redistribuyó entre las diferentes casas de culto que ella misma había edificado. Desde entonces, esos huesos se emplean en los rituales para hacer crecer el *taro*. Afek tuvo una numerosa descendencia de su hermano y sus hijos fueron los antepasados de todos los grupos de la región. A cada uno de ellos le atribuyó un lenguaje y unas costumbres diferentes, aunque próximas entre sí. A su muerte, Afek ordenó que su cabeza quedase en Telefolip, y que el hueso de su pelvis se emplazara en la casa de culto que hoy día pertenece a la tribu de los ulapmin.

He aquí, brevemente resumido, un corpus de mitos de los que disponemos de numerosas versiones. Esos mitos estaban asociados a ritos de iniciación y de fertilidad que se mantuvieron hasta ese momento en el mayor de los secretos. A continuación ofrecemos uno de esos ritos, el que han descrito recientemente a Lorenzo Brutti[11] unos viejos informantes que pretendían negar, al relatarlo, que siguieran practicando esas costumbres, ahora que ya habían oído el «Tok bilong Papa God», la palabra de Jesucristo, el verdadero Dios.

Ese rito se practicaba cuando sobrevenían períodos prolongados de sequía y de hambre, el último de los cuales se remon-

11. Agradecemos vivamente a Lorenzo Brutti el habernos comunicado estos datos que se recogieron por vez primera en agosto de 1995. De ellos sólo presentamos aquí un resumen sucinto que no da cuenta de su complejidad, pero que ya demuestra su gran importancia para el conocimiento de esas sociedades y, en un nivel más general, para una reflexión sobre las relaciones entre religión y sociedad.

ta a la Segunda Guerra Mundial. Consistía en el sacrificio de un hombre joven que tuviera ya dos o tres hijos. Este rito ha sido recogido entre los oksapmin, quienes explican que Afek («Yuanan» en su lengua) llegó del Sudeste y atravesó la región en diagonal hacia el Noroeste, librándose en su ruta a todas las tareas que se describen en el mito anterior. Cuando hubo terminado, y antes de proseguir su viaje, ordenó a los hombres que la mataran y conservasen sus huesos, que debían repartirse de inmediato y emplazar en las casas de culto.

No obstante, antes de que la mataran, Afek reveló a los hombres lo que tenían que hacer en caso de que sus huertos no florecieran, cuando los *taros* se marchitasen y les amenazara el hambre. Debían elegir a un hombre que perteneciera a una de las dos aldeas situadas en los extremos Oeste y Este de la ruta que había recorrido, un hombre joven y fuerte que ya tuviera varios hijos, sobre todo varones. A los ancianos les correspondía decidir si el rito debía efectivamente realizarse y elegir a la víctima. Ésta, por su parte, no sabía nada. Su mejor amigo se encargaba de atraerla hacia una emboscada en la que jóvenes iniciados se apoderaban de ella, la maniataban y la ataban a un árbol en el bosque, a un pandano salvaje. Entonces le rompían los brazos y las piernas, y le daban muerte clavándole siete agujas de hueso de murciélago en los riñones, los pulmones, el cuello y la cabeza. Finalmente le arrancaban el corazón, lo cubrían con hojas de pandano salvaje y lo llevaban de una casa de culto a otra. A cada vez, lo hacían pasar por encima de las llamas de un fuego. Los hombres se untaban el cuerpo con la sangre de la víctima para adquirir fuerzas y poseer huertos fértiles. El resto de la sangre se destinaba a alimentar a los insectos que viven bajo tierra y destruyen las cosechas.

A continuación, cocían el cuerpo de la víctima junto al de un cerdo sacrificado para la ocasión. Se comían la carne del cerdo, pero no la del hombre, pues los oksapmin no practicaban el endocanibalismo: se comían a sus enemigos, pero no a sus parientes. Más tarde, recogían los huesos del hombre que habían sacrificado y se los repartían entre los diferentes clanes para enterrarlos cerca de la aldea. Los huesos se enterraban en lugares rocosos y secos, por encima de las tierras estériles que era preciso regenerar. La muerte y la posterior cocción conjunta de un hombre y un cerdo constituyen la prueba más elocuente de que, en Nueva Guinea, el ser más próximo al hombre —su sustitu-

to— es el cerdo. Y, como hemos visto, si las conchas son igualmente sustitutos de los hombres, lo son también de los cerdos.

Este rito, hoy día «desaparecido», se inspira directamente en el mito que hemos resumido, y particularmente en su parte final. El sacrificio del hombre reproduce el autosacrificio de Afek. A cada ocasión, esas muertes reales o imaginarias se presentan como la condición de la reproducción de la vida —vida del *taro*, vida de los hombres— cuando ésta se halla amenazada de desaparición. Sin embargo, la diferencia entre Afek y los seres humanos es que Afek muere sin llegar a morir jamás. Una vez ha muerto en Oksapmin, se desplaza a otros lugares para vivir nuevas vidas, para realizar otras hazañas. Los humanos, por su parte, también mueren y continúan viviendo tras la muerte, pero sin moverse del mismo lugar, como antepasados conocidos o fundidos en la masa anónima de los ascendientes.

Intentemos «calificar» en pocas palabras a ese ser imaginario, Afek, y sus acciones. Sin duda, se trata de una mujer, «la Vieja» o «la Grande», pero de una mujer no humana. Llega de no se sabe dónde, y transforma todas las regiones a medida que las atraviesa. No crea nada; remodela un mundo que ya está ahí, habitado por un pueblo de espíritus y probablemente por seres con forma humana que, por lo demás, le roban sus «bienes», por lo que Afek decide matarlos. Extrae de su vagina el *taro* y las plantas que los hombres cultivarán más tarde, así como todos los animales salvajes que los hombres cazarán (marsupiales) o domesticarán (cerdo) después. Afek caza, pero no se trata verdaderamente de caza, pues los animales que provienen de ella, de su cuerpo, vuelven a ella por su propia iniciativa. Es una mujer, la primera, y se encarga de «civilizar» el mundo. Deja tras de sí una serie de mandatos y de reglas que no pueden violarse. Por otra parte, aglutina dentro de sí todos los poderes masculinos y femeninos, y ella misma confiere a los hombres su masculinidad, cuando en cierto modo se desprende de ella, atribuyéndosela. En realidad, les dona el uso de la masculinidad y no tanto su propiedad, pues Afek guarda en ella las fuentes de todos los poderes, los masculinos y los femeninos. Además, es Afek quien da la vida pero también introduce la muerte en el universo.

Corta el pene de su hermano, que era demasiado largo, y copula con él por primera vez. Hace pues emerger la sexualidad obligando a su hermano a cometer un incesto con ella, ese acto

que luego tendrán prohibido los seres humanos. Modela el cuerpo de los hombres, los decora y los introduce en el ciclo de las iniciaciones. Instituye con «el Viejo» la primera forma de intercambio «comercial». Finalmente muere y hace donación de sus huesos, unas realidades duraderas que continuarán protegiendo a los habitantes de la región a condición de que le consagren un culto. De este modo, Afek prolongará su presencia entre ellos, a pesar de que los oksapmin sepan que, tras su muerte, marchó a otros lugares, atravesó otras comarcas y llevó a cabo otras hazañas. Por último, antes de dejarlos, Afek les confía el secreto del rito que deben efectuar en caso de catástrofe, cuando el *taro* no crece, la tierra se vuelve estéril y el hambre amenaza con hacer desaparecer a la humanidad.

Así, paradójicamente —pero en esta paradoja es donde el mito adquiere todo su sentido—, el mito parte de una situación originaria en la cual la mujer es la que contiene a la vez la feminidad y la masculinidad, en la cual la mujer es un ser que no acepta la realidad tal como es, sino que la transforma y la civiliza, una mujer que es superior al hombre y que lo englobaba en sí misma antes de darle forma y desprenderse de él. Y finalmente, en la última parte del relato, el mito «se adecua» a la realidad, puesto que, al desaparecer, Afek deja tras ella una humanidad nueva, idéntica a la de hoy, donde los hombres cazan, inician a los jóvenes, no crían cerdos, no cocinan, etc., y donde son los únicos que tienen acceso a Afek a través de su culto. Al final del relato, los hombres son por tanto quienes poseen todos los poderes, tanto los de los hombres como los de las mujeres. En este caso, la masculinidad engloba la feminidad. La realidad se presenta como una inversión del mito y, al mismo tiempo, como si el propio mito la habitara, la atravesara, pues los hombres saben que deben sus poderes a Afek, pero bajo ninguna circunstancia pueden revelar ese secreto a las mujeres, a las que deben «mantener en la ignorancia». Por consiguiente, la realidad no es exactamente el reverso del mito, ya que los hombres que pretenden representar por su cuenta a la sociedad y gobernarla viven esta situación de «fuerza» asumiendo su precariedad, sintiendo su fragilidad.

Pues los hombres saben que todos los poderes que ahora ejercen en y sobre la sociedad no les pertenecían originariamente. Afek se los donó sin que ellos se lo pidieran. Y si, en la actualidad, deben «trabajar» duro para cazar animales salvajes

o talar el bosque para poder plantar el *taro* alimenticio (lo que hasta hace medio siglo hacían con herramientas de piedra), es porque Olmoin, el hermano de Afek, no pudo resistir la tentación de descubrir los secretos de su hermana. Olmoin la siguió y la espió y, desde entonces, en lugar de que los animales vengan a entregarse al hombre y de que el *taro* crezca solo, hay que cazar a los primeros y cultivar el segundo. En suma, a causa de su deseo de saber más sobre las mujeres y de apropiarse de sus poderes, los hombres hicieron que se desvanecieran la abundancia y la facilidad originales, condenándonos a vivir en un mundo en el que hay que trabajar y luchar para sobrevivir. Como escribe Marilyn Strathern, constatamos que reconocer las virtudes de la «feminidad» no implica necesariamente reconocer virtudes en la mujer. Sin embargo, ¿qué puede hacerse para que la «gran Afek» no esté en cierto modo presente detrás de cada mujer?

Señalemos por último que Afek actúa sola, sin la ayuda de otros «dioses». No pide autorización a nadie, y en el mito no se percibe que haya nadie por encima de ella. Nos hallamos ante una religión sin «panteón». Se plantean dos cuestiones. La primera: ¿por qué Afek ha hecho todo eso? ¿Para fabricar y civilizar a la humanidad actual? En todo caso, nadie parece habérselo «pedido». Sus actos civilizadores se presentan como un don gratuito que obliga para siempre a quienes lo reciben sin haberlo solicitado. Y Afek no sólo impuso ese orden al mundo, sino que además dejó una serie de órdenes y mandatos que no conviene desobedecer. Segunda cuestión: ¿cómo podrían los humanos «devolver» lo que han recibido? Es evidente que eso es imposible. Así pues, la humanidad se encuentra, desde su origen, en deuda con las fuerzas que le dieron forma y le dejaron la herencia del mundo en que vive, y esa deuda es imborrable. Ningún contradón puede «equivaler» o saldar dicha deuda.

Observemos, con todo, que la situación de los hombres en relación a las fuerzas que crearon o modelaron el universo, y que siguen controlándolo, no es igual a la que mantienen con otras fuerzas menores, como por ejemplo los espíritus del bosque, con quienes se sienten mucho más cómodos. Los hombres pueden hacer que esas fuerzas menores caigan en trampas, burlarse de ellas y vencerlas mediante artimañas o, por el contrario, pueden convertirse en sus amigos, asociarse con ellas e intercambiar regalos y gestos de afecto, como ocurre entre los

seres humanos. Pero con Afek o Yavé, eso no es posible. En la Biblia, Eva, la mujer, es quien come el fruto prohibido, esa manzana que contiene todos los poderes divinos. La mujer es la que no sabe resistirse al deseo de saber más y la que, al apoderarse del fruto prohibido, provoca la expulsión de la humanidad del jardín del Edén. En Telefolip, Afek es quien atesora todos los poderes y quien los dona a los seres humanos y, en cambio, el hombre es quien introduce la muerte y el trabajo en el mundo, cuando trata de apropiarse de los poderes que no se le han donado.

Debemos concluir que, con los «grandes poderes», dioses, diosas y demás seres sobrenaturales, la humanidad se enfrenta a seres con los que no es posible ninguna equivalencia en los dones y contradones, y eso al menos por tres razones. En primer lugar, porque originariamente esas fuerzas donaron lo que quisieron a los hombres sin que éstos lo pidieran. En segundo lugar, porque los hombres no disponen de ningún bien que pueda equivaler a lo que esos poderes les donaron, es decir, el mundo, la vida y la muerte. Por último, porque los dioses donan incluso cuando reciben, porque tienen «la gracia» o «la bondad» de aceptar. Sin embargo, del mismo modo que no estaban obligados a donar, los dioses tampoco están obligados a aceptar, y aún menos a devolver. Los dioses no se hallan presos de las tres obligaciones que se encadenan en los hombres y los encadenan. La cuestión sigue sin responderse: ¿por qué hicieron lo que hicieron? ¿Por amor a los hombres? ¿Para convencerse a sí mismos de su propia fuerza? Algo incomprensible y oscuro subsiste siempre a los ojos de los hombres cuando intentan comprender las acciones de los dioses.

Así pues, las grandes fuerzas de lo invisible a las que los humanos dirigen sus plegarias, ofrendas o sacrificios son, por definición, receptoras de dones y superiores a sus donantes. Si, con frecuencia, los hombres se imponen el mayor rigor posible en la realización de sus ritos es porque saben que sus voces podrían no ser escuchadas, o que sus deseos podrían no ser satisfechos. Para que los seres de lo invisible consientan interrumpir sus ocupaciones y prestar atención a las demandas de los seres humanos, es preciso que éstas se les comuniquen en una lengua y según unos procedimientos convenidos y esperados. Por tales razones resulta imposible, en nuestra opinión, que se produzcan verdaderos «contratos» entre los grandes dioses y los hombres y, por ellas, a diferencia de Mauss, no creemos que el sa-

crificio sea, en su esencia profunda, un contrato entre los hombres y los dioses. Y aún creemos menos que, por su forma, el sacrificio se aproxime al potlatch con el pretexto de que «esos dioses que donan y devuelven están ahí para donar una cosa grande en lugar de otra pequeña».[12] Los hombres no podrían practicar el potlatch con Afek, pues ésta les donó todo, y un día podría querer recuperarlo todo. Por supuesto, ofrecer un sacrificio supone donar una vida, realizar un don susceptible, en mayor medida que una simple plegaria, de crear en quien lo recibe una mayor obligación de re-donar. Pero el sacrificio nunca es verdaderamente una transacción, una venta a plazos.

Se comprende entonces por qué, a lo largo de la historia, la religión fue el dominio que podía proporcionar, ya elaborados, los modelos de poder a los hombres, cuando algunos de ellos comenzaron a elevarse muy por encima de los demás y quisieron afirmar y legitimar su posición diferente en la sociedad precisamente por medio de su diferencia de origen. A ellos les correspondía el derecho de ejercer el poder, bien porque descendían directamente de los dioses —como lo pretendían los grandes jefes polinesios—, bien porque eran ellos mismos dioses vivientes entre los hombres —como se decía del faraón—. Con ello no queremos decir que la religión esté en el origen de las relaciones de castas o de clases, que aparecieron y se desarrollaron en numerosas partes del mundo a partir del Neolítico. Sin embargo, sí nos parece que la religión pudo proporcionar fácilmente modelos de seres más poderosos que los hombres, fuentes de vida y fertilidad o fuentes de infortunio y catástrofes, y para con los cuales los hombres se verían para siempre obligados a ofrecer dones y mostrar amor, reconocimiento, obediencia, temor y temblor. La religión mostró asimismo que el acceso a esas fuentes de vida y de riqueza no era posible para todos los seres humanos y que, por ello, los que disfrutaban de él resultaban útiles a la sociedad,

12. Marcel Mauss, «Essai sur le don», art. cit., pág. 169. Mauss añade, haciendo referencia a su «Essai sur le sacrifice» (trad. cast.: «De la naturaleza y de la función del sacrificio» [en colaboración con H. Hubert], en M. Mauss, *Obras I. Lo Sagrado y lo Profano*, Barcelona, Barral, 1970, págs. 143-262 [n. del t.]): «Tal vez no sea efecto del puro azar que las dos fórmulas solemnes del contrato, *do ut des* en latín y *dadami se, dehi me* en sánscrito, se hayan conservado también en los textos religiosos». Pero que los contratos entre los humanos sean sagrados, o que estén protegidos por la autoridad de una religión, no significa que los intercambios de los hombres con los dioses se *reduzcan* a un contrato.

cumpliendo en su nombre con los ritos y los sacrificios, y comunicando directamente con los dioses.

A continuación examinaremos un ejemplo de esa asociación que la historia ha sellado a menudo entre el monopolio religioso de los medios imaginarios de acceso a las fuerzas que controlan la vida y la riqueza, y el monopolio político de los medios de producción material de esas riquezas —la tierra y el trabajo—. Lo haremos analizando una «oración al árbol y a la piedra sagrados» que los meto, un pueblo de las montañas al sudoeste de Timor, dirigen a una divinidad suprema, el dios del Cielo y de la Tierra, en un ritual en el que le solicitan que les envíe la lluvia. En los años 60, en esa región se produjeron conversiones en masa al cristianismo; en 1965, en efecto, el Movimiento del Espíritu que sostenía la Iglesia Evangélica de Timor afectó a todas las comunidades de la zona y ejerció una formidable presión sobre los nuevos conversos para que abandonasen sus creencias y prácticas tradicionales y destruyeran todos los objetos sagrados y objetos de culto que se relacionaran con ellas.[13] Por esa época, un antropólogo, Andrew MacWilliam,[14] recogió entre hombres y mujeres de edad avanzada algunas de las invocaciones que se formulaban en esos ritos. Hemos seleccionado la siguiente.

Para los meto, una divinidad suprema invocada con el nombre de «Uis Nemo, Uis Pah», Señor Cielo, Señor Tierra, dominaba el universo. La Tierra es la madre de los seres y de los hombres, y el Cielo es su padre, por lo que ese dios supremo reúne en él/ella a todos los aspectos complementarios y opuestos del universo. Según los contextos, el calor predomina sobre el frío, y lo interior sobre lo exterior, o a la inversa. En el dominio del parentesco, los donantes de mujeres son siempre superiores a los receptores, pero el intercambio entre ellos no es simétrico. Los receptores no donan a su vez mujeres a sus donantes, pero quedan en deuda con ellos.

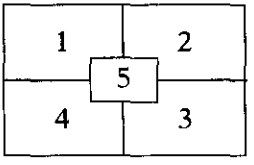
Los meto creían asimismo en la existencia de un cierto número de seres sobrenaturales —el señor de las abejas, etc.— cu-

13. James Fox, «The Movement of the Spirit in the Timor Area: Christian Traditions and Ethnic Identities», en James Fox (comp.), *Indonesia: The Making of a Culture*, Canberra, The Australian National University, 1980, págs. 235-246.

14. Andrew MacWilliam, «Prayers of the Sacred Stone and Tree: Aspects of Invocation in West Timor», en *Canberra Anthropology*, nº 14 (2) (1991), págs. 49-59.

yos poderes derivaban de la divinidad primera. Además, rendían culto a los antepasados de los clanes y a los antepasados de las «casas», las unidades domésticas locales, y se consideraba que esos antepasados habitaban un mundo intermedio entre las comunidades de los vivos y la esfera del ser supremo. Por último, creían en la existencia de malos espíritus, como los de las mujeres muertas durante el parto o los de gente fallecida de muerte violenta y condenada a errar por el bosque y las malezas de las orillas de los ríos. Cada casa, cada clan y cada caserío tenía su altar, un poste de madera ahorquillado sobre el que se colocaba una piedra lisa y redonda. De ahí que, entre los meto, exista la idea de que la religión significa «hablar» con el árbol sagrado y con la piedra sagrada. Cada familia y cada clan celebraba sus propios ritos en su propio altar, aunque esas unidades se reagrupasen en el seno de comunidades político-religiosas. En este último nivel era donde se celebraban los rituales colectivos que se destinaban a asegurar la prosperidad de todos los individuos en tanto que miembros de la misma comunidad, es decir, la prosperidad de la comunidad en su conjunto.

En este punto, resulta indispensable decir un par de cosas sobre las estructuras político-religiosas de los «micro-Estados», o más bien «jefaturas centralizadas», que podían encontrarse todavía en el siglo pasado al sur de Timor. Esos Estados se dividían en cinco «dominios». Cuatro de ellos se asociaban entre sí, de dos en dos, mediante funciones opuestas, y rodeaban al quinto, que era sagrado y se situaba en el centro, lugar donde se acumulaba el tributo recaudado por el poder central a partir de las cosechas de los clanes y las familias que vivían en el territorio del Estado.



En principio, la tierra «pertenecía» a ese poder central, que concedía a las familias el derecho de abrir parcelas en el bosque y cultivarlas por un período de cinco años a cambio de un impuesto, una tasa de una pieza de plata y de una perla de coral rojo. Al cabo de cinco años, el campo debía abandonarse y re-

gresaba a manos de un personaje, el *a na'amnes*, un hombre al que el poder central encargaba la celebración de los rituales agrarios colectivos que debían asegurar la prosperidad de cada «territorio», unos espacios político-rituales que reagrupaban cada uno a una docena de comunidades locales y se extendían sobre una cincuentena de kilómetros cuadrados.

En esta región, la agricultura se basa en la producción de arroz en tierras no irrigadas, y en la de maíz. En la medida en que el clima está condicionado por la enorme variación de las lluvias monzónicas y, sobre todo, por su imprevisibilidad, la «gestión» ritual de la lluvia revestía la mayor importancia, tanto para asegurar la subsistencia de las familias como para que éstas pudieran pagar el tributo a las autoridades, a los señores que vivían en el centro.

El *a na'amnes* decidía los rituales que marcaban el inicio, el desarrollo y el final del ciclo agrícola, y efectuaba su control. Se trasladaba de comunidad en comunidad, de altar en altar, rodeando en cierto modo el territorio que abarcaban sus ritos. Las plegarias y los sacrificios tenían lugar en la cima de las montañas o junto a las fuentes subterráneas, en puntos de transición entre el mundo de los hombres y el mundo de la divinidad suprema y los espíritus. El *a na'amnes* se encargaba también de proteger la explotación de ciertas especies del bosque, y particularmente del bosque de sándalo, que la mayoría de los pueblos del sudeste asiático y de China importaba de Timor. Se preocupaba de que todas las tierras de barbecho que ocupaban fuertes pendientes se replantaran con bambúes para que la erosión no pudiera arrastrarlas. Le correspondía igualmente arbitrar en primera instancia las disputas a propósito de la tierra. En suma, el *a na'amnes* controlaba a la vez el proceso material y el proceso ritual de la producción agrícola. En él se combinaban los dos aspectos del poder, el religioso y el político, que se conjugaban en el centro del «Estado». Y el poder central lo nombraba, o confirmaba su cargo de *a na'amnes*, cuando su padre lo había sido anteriormente.

He aquí el texto de una oración que dedicaba a la divinidad suprema uno de esos *a na'amnes* que, en el territorio de un dominio al sur de Timor, asumía la custodia ritual de la tierra y de sus recursos, la madera de sándalo e incluso la miel y la cera de las abejas salvajes, que se recolectaban dos veces al año para fabricar velas y, sobre todo, para exportar la cera hacia Java, don-

de, en el siglo XIX, floreció la industria del *batik*,[15] gran consumidora de cera de abeja:

> En este momento me hallo ante esta piedra, esta piedra de mi antepasado. He aquí la razón, mi Señor la Tierra debajo, mi Señor el Cielo encima.
>
> En este momento me hallo en pie ante esta piedra que mi antepasado colocó aquí. Traigo estos animales para rezar a la piedra sagrada, al árbol sagrado de Polo, de Esliu [...siguen los nombres de otras seis comunidades].
>
> Esta piedra, este árbol, inclino la cabeza rezando, la Tierra debajo, el Cielo encima. Solicito la lluvia, el Cielo encima para lavar la Tierra debajo, para que la gente de Polo y yo [...] comamos y bebamos, para lavar toda la tierra para que haya maíz, para que podamos comer y beber nuestra ración.
>
> Por eso traemos estos animales, inclinamos nuestras cabezas en plegaria hacia el origen, la Tierra debajo, para que recibamos la lluvia del Cielo encima.

En este punto, se sacrifica y despluma a un pollo que se coloca sobre el altar de piedra. Con su sangre se rocía el arroz sacrificial, y se inicia una segunda invocación, dirigida esta vez al animal:

> A ti, animal cebado que estás aquí, yo no te condeno, no te castigo. Deseo donarte a la Tierra debajo y al Cielo encima para que caiga la lluvia, para que la gente pueda comer y beber abundantemente, y para que la Tierra debajo esté también contenta.
>
> No te asustes por el calor del fuego ni por el filo del cuchillo, pues te ofrecemos para que podamos comer y beber bien.

A continuación, se degüella a un cerdo o a una cabra, y la cabeza, el hígado, el corazón, las entrañas y los testículos del animal se depositan sobre el altar. Tanto los animales sacrificados como el arroz los proporcionan las comunidades para las que el *a na'amnes* oficia, y él mismo los consagra. Carne y arroz son, por lo demás, los alimentos que se ofrecen en todas las situaciones «formales», en todas las ceremonias vinculadas a los rituales del ciclo de la vida, nacimiento, etc., y en todas aquellas

15. Procedimiento de decoración de tejidos, de papel o de cuero de origen oriental, en que el artista extendía por toda la superficie del tejido una capa de cera sobre la cual trazaba un dibujo y luego rascaba todas las partes que habían de recibir el colorante (*Gran Enciclopedia Larousse*, Barcelona, Planeta, 1972). [N. del t.]

que consagran o reafirman una alianza entre dos clanes, dos familias, etc. Luego, se eleva la última invocación:

> Coloco este cerdo en el centro [del altar] para que siempre estéis en nuestra memoria, para que estéis contentos en Polo [...] Que este alimento asado y cocido me permita serviros y dirigiros esta ofrenda para que en nuestros corazones comamos y bebamos de buena gana, satisfechos en esta tierra.

La ceremonia concluye con una comida durante la cual los miembros de la comunidad consumen el arroz y la carne cocida de los animales sacrificados.

En este caso, no nos hallamos ante una mujer-espíritu que contenga dentro de sí los poderes femeninos y masculinos y que, finalmente, tras remodelar el mundo en el que viven los seres humanos, eleve a los hombres por encima de sí mismos y los engrandezca en relación a las mujeres.[16] En Timor, entre los meto, las relaciones de los seres humanos con las fuerzas de lo invisible son diferentes, y también es distinta la estructura de la sociedad. Los clanes y las familias celebran *de motu propio* el culto a sus antepasados, les manifiestan respeto y apego, solicitan su ayuda y su protección, y temen su cólera o su venganza. Pero esos ritos familiares y clánicos no se perciben como si tuvieran la capacidad de asegurar el bienestar de todo el mundo. Celebrarlos corresponde a los hombres, pero la división u oposición entre los sexos se incluye y queda superada en el seno de otra jerarquía: aquella que separa a la mayoría de los clanes y las familias de una minoría que posee la tierra y controla los rituales que aseguran la vida y la prosperidad de todo el mundo. En Timor, una parte de la sociedad está por encima del resto y más cerca de los dioses, pero esta parte de la sociedad ya no es, esta vez, el conjunto de los representantes de un mismo sexo —los hombres en relación a las mujeres—, como ocurre entre los baruya o los oksapmin, sino el conjunto de los miembros de algunos clanes y sus representantes en relación a los demás clanes. Se ha franqueado un umbral, y una especie de aristocracia organizada en clanes ejerce un poder centralizado sobre el res-

16. En el rito de Afek que hemos descrito anteriormente, y en el que se sacrificaba a un hombre para re-donar a la tierra su fertilidad, se mataba a veces a los hijos (varones) de la víctima, para que éstos no pudiesen vengar más tarde a su padre.

to de la población, también dividida y organizada sobre la base de clanes y otros grupos de parentesco.

Pero ese «doble monopolio» ejercido por ciertos clanes sobre los medios imaginarios (para nosotros) y reales de reproducción de la vida —objetos sagrados y fórmulas rituales por un lado, y la tierra, el trabajo y sus productos por otro— es poca cosa en relación al formidable ejemplo del Egipto faraónico, un ejemplo que sigue siendo único, aunque se lo haya podido comparar con el de Estados centralizados de la América precolombina tales como el imperio inca —dirigido también por un «Hijo del Sol»—, el imperio azteca, etc. Es único porque el Faraón concentra en su persona todas las funciones y todos los poderes que, en otros lugares, se ha conseguido separar y repartir. Pero también porque esta concentración extrema de poderes se realiza en el primer Estado que aparece sobre la faz de la tierra, en el tercer milenio antes de Cristo. El Faraón no era un hombre que se encontrara más cerca de los dioses, como sucede en el caso de un jefe en Timor; tampoco era un hombre entre los dioses, como lo era el rajá, el rey, en la India antigua. Era un dios que vivía entre los hombres, su dios más cercano, pues vivía entre ellos permanentemente y sostenía su existencia, un dios que les había aportado todo: la vida, la justicia, la prosperidad, las artes, las ciencias; en suma, el dios que los había civilizado.[17]

17. Los trabajos sobre el antiguo Egipto y sobre la realeza divina son innumerables. Uno de los últimos que hemos consultado es el de Marie-Ange Bonheux y Annie Fargeau, *Pharaon, les secrets du pouvoir*, París, Armand Colin, 1988. Sin embargo, ciertas obras más antiguas se mantienen como fuentes útiles y en ciertos aspectos irreemplazables; especialmente la obra de Henri Frankfort, *Kingship and the Gods*, The University of Chicago Press, 1948 (trad. cast.: *Reyes y Dioses*, Madrid, Alianza, 1983 [n. del t.]), y la obra colectiva *Before Philosophy*, Chicago, Pelican, 1949. En *La Royauté et les Dieux*, Frankfort escribe: «El Próximo Oriente antiguo consideraba a la realeza como la base misma de la civilización. A sus ojos, sólo los salvajes podían vivir sin un rey. Pero si se considera a la realeza como una institución política, nos colocamos en una perspectiva que los antiguos no hubieran podido comprender. Para nosotros, en efecto, eso implica que la política humana puede examinarse de manera aislada. Ahora bien, a los ojos de los antiguos, y según su experiencia, la vida formaba parte de una vasta red de conexiones que sobrepasaba las comunidades locales y nacionales y se extendía hasta las profundidades secretas de la naturaleza y de las fuerzas que la gobiernan. Todo lo que tenía una significación se incrustaba e integraba en la vida del cosmos, y el rey era precisamente quien tenía la función de mantener la armonía de esta integración» (pág. 17).

El Faraón era un dios, el dios Horus, nacido de un incesto entre un hermano y una hermana, entre Osiris (su padre) e Isis (su madre). El Faraón también se casó con su hermana, y cuando murió (en cualquier caso, el término es impropio, ya que el Faraón no se «moría») volvió a convertirse en Osiris, su padre. Por tanto, los nombres de los sucesivos faraones no eran sino la sucesión de las encarnaciones del dios Horus. La esencia divina del Faraón se halla en su *kâ*, en su soplo, que es asimismo su doble. El *kâ* del Faraón es el soplo vital que anima a todas las criaturas vivientes, de modo que sus soplos, sus vidas, le pertenecen. En este sentido, el Faraón es «el padre y la madre de todos los seres humanos». Es el Único. No tiene igual y, ante él, todos los seres humanos, incluso aquéllos a los que encarga las más altas funciones, son iguales, pues toda autoridad emana del Faraón.

Gracias a él, los contrarios se neutralizan, la vida cósmica se reproduce y la justicia puede reinar entre los hombres. Cada persona encuentra su lugar y su función en la sociedad en relación a él. El Faraón reina sobre Egipto como el Sol reina sobre el cosmos. Constituye el punto fijo eterno, el pivote en torno al cual gira todo. Sin embargo, el Faraón no es el Sol; en realidad, es su descendiente. En el origen de todo está, como ser no creado pero creador, el Sol (Atum). Atum extrajo de su seno el aire y el agua y, de esa pareja, nacieron la Tierra y el Cielo que, a su vez, dieron a luz a los cuatro dioses restantes de las Enéadas, entre los que se cuentan Osiris e Isis, respectivamente padre y madre de Horus, el Faraón. Éste continúa la obra fecundante de los dioses primordiales. Cada año, se dirige en la barca sagrada hacia Silsileh, en dirección a las fuentes del Nilo, donde las aguas son demasiado bajas como para navegar, y efectúa el rito «que hace salir al Nilo de sus fuentes», arrojando a las aguas el papiro en el que están escritas las fórmulas que se dirigen al gran río, que no es otro que su padre, Osiris. Los campesinos deben el limo fértil al Faraón, pues él es quien «enriquece al país». También es el «toro poderoso», el señor del ganado, etc.

Ciertamente, nos hallamos muy lejos del ejemplo de Afek, que desapareció una vez hubo realizado sus trabajos, y dejó sus huesos tras de sí, confiándoselos a los señores de las iniciaciones de Telefolmin. También estamos lejos de la divinidad suprema de los meto, de sus señores de la Tierra y de sus sacerdotes. Estamos ante un dios que vive permanentemente

entre los hombres, cuya existencia dirige y sostiene. Los hombres le deben todo porque deben todo a los dioses y el Faraón es su representante entre los hombres. El Faraón es tal vez el primer ser humano que, en vida, se transformó en un dios, un hombre hecho dios aunque se lo conciba (y todos lo conciban) como un dios hecho hombre. Y no es un dios «pequeño», un espíritu de la naturaleza, sino una fuerza semejante a Afek, aunque aún mucho más grande por contar a sus espaldas con todo el panteón, con toda la cosmología de los egipcios, con todos sus templos, con todos los ritos que celebra la casta de sacerdotes.

Esta esencia divina del Faraón nos sitúa ante dos hechos fundamentales: por una parte, se comprenderá que quienes todo lo deben, incluida la propia existencia y la de sus descendientes, a una fuerza semejante, *acepten* gustosos su autoridad, y que ese consentimiento sea más determinante que la violencia que puedan producir el ejercicio de la autoridad o el ejercicio del poder. La violencia represiva existía en Egipto y pesaba como una amenaza constante, pero en sus milenios de existencia, el imperio egipcio conoció escasas revueltas internas que expresaran la resistencia de los campesinos y los artesanos a las cargas y los tributos a que debían someterse. El segundo hecho fundamental, que además esclarece el primero, es que ese consentimiento era la expresión de una *deuda originaria* que los seres humanos habían contraído con los dioses y, especialmente, con ese dios que vivía entre ellos, el Faraón, una deuda que no podían saldar, ni menos aún anular, todos los contradones que los hombres pudieran ofrecerle por medio de su trabajo, sus cosechas e incluso su vida, si así lo exigía el Faraón.

Contrariamente a lo que muchos piensan y a lo que nosotros mismos hemos escrito en otro lugar,[18] en esta relación entre un soberano-dios y sus súbditos, hay algo que desborda la lógica del intercambio. Pues frente a los dones de los grandes dioses y de las fuerzas de lo invisible —y Afek era una de ellas—, no es posible un auténtico contradón. No puede donarse nada equivalente y, por supuesto, tampoco es posible un contradón que

18. Maurice Godelier, «L'État: les processus de sa formation, la diversité de ses formes et de ses bases» en *Revue internationale des sciences sociales*, XXXVII, nº 4 (1980), págs. 657-671; *L'Idéel et le Matériel*, op. cit., págs. 205-220.

resulte aún más importante. No es posible ningún potlatch, pues los grandes dioses son los amos de todas las riquezas.

Ciertamente, el Faraón lo «donaba» todo, y no todo era «imaginario» en sus dones. Sin embargo, esos dones participaban de un poder que se confundía con el propio Faraón, con su esencia divina y con los objetos y las fórmulas sagrados cuya custodia le correspondía. A partir de ese punto, situado más allá de todo posible intercambio, se hacían posibles los intercambios entre él y sus súbditos y entre sus propios súbditos, cuyas relaciones determinaba, como eterno punto de referencia, el Faraón. Pero volvamos al hecho de que no todo era imaginario en los «servicios» que prestaba el Faraón. Las primeras dinastías de finales del Neolítico, anteriores a la fundación de Menfis, capital del Egipto unificado, aparecen en una época de grandes avances culturales y técnicos: la escritura, las herramientas de metal, el arte monumental, etc. Pero habrá que esperar a la realeza y a la unificación de los dos reinos del Alto y Bajo Egipto para que los hombres logren encauzar el curso del Nilo y regularizar ese caudal que, todos los años, aporta la tierra «negra» y fértil que rodea por todas partes a la tierra «roja» del desierto. ¿No fue el Inca quien, por su parte, hizo emprender esos grandes trabajos de nivelación en terrazas que conquistaron las faldas de las montañas para el cultivo del maíz? ¿Y no abría periódicamente sus graneros —donde se almacenaba el maíz de los tributos que pagaban sus súbditos— a los indigentes o a las comunidades que una catástrofe natural había privado de sus medios de supervivencia?

Fue, por tanto, necesario que alguien ejerciera el monopolio de las condiciones imaginarias de reproducción de la vida, para que pudieran aparecer las castas, las clases y la institución que permite gobernar a las sociedades así divididas, es decir, el Estado en sus formas diversas. Y no se trata de que la religión haya engendrado por su propio movimiento castas o clases; lo que hizo fue proporcionar el paradigma, la idea, de unos seres infinitamente más poderosos que los humanos y a los que éstos están encadenados por una deuda originaria que ningún contradón puede borrar, unos seres a los que los humanos deben el respeto, la obediencia y el reconocimiento que expresan sus plegarias, ofrendas y sacrificios. La religión proporcionó la idea de relaciones jerárquicas, asimétricas, fuente a la vez de obligaciones recíprocas y de relaciones de obediencia situadas más allá de toda reciprocidad.

En la Antigüedad, las castas y las clases no pudieron surgir sin que esos grupos o esos hombres se presentaran como si hubieran llegado más lejos que los demás en ese espacio que, desde los orígenes, separa a los hombres de los dioses. Pero quizás, distinguirse del resto de los seres humanos, que se convierten entonces en «gente común», y aproximarse a los dioses y hacerse escuchar por ellos, no sean sino dos aspectos del proceso por el cual las sociedades se dividen y se reconstruyen a partir de desigualdades reales que de inmediato deben relegarse al silencio, o disimularse bajo el disfraz del mejor de los mundos posibles.

Así, los sacrificios a Dios o a los dioses no dependen en lo fundamental de un contrato de comercio. Puede parecerlo en tal o cual momento de la historia, como en el caso de las monedas de ofrenda en China, o el del comercio de «indulgencias» durante la Edad Media cristiana. Pero ninguna religión se reduce a un tráfico mercantil entre los hombres y los dioses. Hay una actitud, un sentimiento de la mente y del cuerpo, que se corresponde con la deuda original que los hombres contraen con sus dioses, y ésa es la actitud del creyente. Que las creencias se combatan, que los creyentes de una religión acusen a los de otra de adorar falsos dioses, que quieran, por la palabra o por la violencia, convertirlos a sus «verdaderos» dioses, son hechos que han pesado y pesan mucho sobre la historia humana. Sin embargo, esas luchas implican siempre un mismo acto de fe, a saber, que existen dioses «verdaderos».

Concluiremos con tres alusiones. La primera, a Yavé —el dios de los judíos— y a los mandamientos del *Levítico*; la segunda referida a Cristo, que no es un hombre, sino el hijo de Dios encarnado, y ha venido entre los hombres a morir por ellos, redimir sus pecados y prometer a los que hayan seguido su palabra la vida eterna junto al Dios padre; y por último, una tercera relativa al Rig Veda, fundamento de la religión hindú, un texto que, a diferencia del *Levítico*, no se presenta como la palabra de un dios, sino como un texto sin origen, sin autor, un texto que se les «aparece» por fragmentos a algunos grandes «visionarios» de los tiempos pasados que se encargan de copiarlos. En este último caso, se esboza la configuración de una sociedad en la que los brahmanes iban a ser los únicos autorizados a celebrar los grandes sacrificios, colocándose por ese hecho por encima del rey, del rajá, quien, a la cabeza de sus gue-

rreros, podía derramar otra sangre, la de los enemigos del exterior o del interior del reino. Ahora bien, en el Rig Veda, la deuda se presenta como algo constitutivo de la naturaleza humana; lo explica todo de nuestro destino sin estar, como en el judaísmo o en el cristianismo, asociada a una noción de pecado original. El camino que debe seguir el creyente está claro; debe pagar sus deudas contraídas con los dioses, los grandes adivinos y los sacerdotes, y escapar del encadenamiento de las existencias, de las reencarnaciones sucesivas. Entonces ese camino le llevará allí donde no reinan ni los dioses, ni los *rsi* (los grandes adivinos), ni los sacerdotes. Alcanzará el nirvana —donde queda abolida la deuda de la vida— y penetrará en un estado de beatitud fusional, más allá incluso del cosmos, ya que éste se compone de diferencias y éstas, más allá, pierden todo su sentido.[19] «La fe, en la India védica, no es la creencia en los dioses, sino la certidumbre de que el Veda es *verdad*, una verdad no creada, sin origen y sin autor».[20]

El hombre auténtico es aquel que reconoce su deuda y hace todo lo necesario para saldarla ofreciendo sacrificios.[21] La vida

19. Charles Malamoud, «Théologie de la dette dans les Brahmána», «La Dette», nº especial de la revista *Purusartha*, París, EHESS, 1990, págs. 39-62; «La dette au texte: remarques sur la dette constitutive de l'homme dans la pensée de l'Inde ancienne», «De l'argent à la dette», nº especial de *Cliniques méditerranéennes*, nº 33-34 (1992), págs. 37-47; Gérard Toffin, «Hiérarchie et idéologie du don dans le monde indien», en *L'Homme*, nº 114, XXX (2) (1990), págs. 130-142.

20. Charles Malamoud, «La scène sacrificielle: observations sur la rivalité du myhte et du rite dans l'Inde védique», en *Psychanalystes*, nº 41 (1992), págs. 19-33. Todas las publicaciones de Charles Malamoud nos han resultado inestimables y nos dejan en estado de «deuda perpetua» con este autor. Véase una obra más antigua publicada en colaboración con Madeleine Biardeau: *Le Sacrifice dans l'Inde ancienne*, París, PUF, 1976.

21. El hombre auténtico debe también realizar dones a los brahmanes, y si éstos tienen la obligación de aceptarlos, no pueden en cambio devolverlos. El retorno del don se hará mediante el mecanismo impersonal del *karma*, por el cual el destino de cada persona queda determinado por la totalidad de sus vidas anteriores, de sus acciones pasadas. Véase Thomas Trautmann, *The Gift in India: Marcel Mauss as Indianist*, comunicación presentada en el 36º encuentro de la Society of Asian Studies, 1986. Trautmann demuestra que Mauss, que conocía el sánscrito y las fuentes, particularmente el *Mahabharata*, había reconocido plenamente la importancia del don en la India antigua pero no se había tomado lo bastante en serio los principios religiosos que codifican esa práctica. Véase Marcel Mauss, «Essai sur le don», art. cit., pág. 243, nota 3: «Hay que aceptar que, sobre el tema principal de nuestro estudio, la obligación de devolver, hemos encontrado pocos hechos en el derecho hindú. El más claro consiste en la regla que lo pro-

es un depósito (*kurida*) con el que estamos endeudados, pero la deuda por haber nacido y vivir nunca se salda completamente, excepto para unos pocos que han obtenido la liberación absoluta (*moksa*) y se han fundido con el Brahman supremo en lo Absoluto, que es el mundo de la ausencia de deudas. Para alcanzar ese mismo objetivo, algunos eligen el ascetismo y abandonan los ritos (interiorizándolos) pero, al mismo tiempo, abandonan también la vida social: son los que renuncian.[22]

Pero volvamos a Yavé y, a través de él, a Cristo. ¿Por qué Yavé? Por dos razones: porque es el dios de una tribu o, más bien, de un conjunto de tribus que —hecho rarísimo— no reconocen más que a un único Dios. El Dios de los judíos preparó así el camino a la idea de que sólo existe un único Dios[23] y, en consecuencia, a la idea de que los dioses de todos los demás pueblos son falsos dioses. Ésa es la primera razón. La segunda es que el texto de la Biblia, y especialmente el libro del *Levítico*, nos muestra claramente que los sacrificios que los hombres hacen a los dioses deben presentarse, no como contratos concertados entre los hombres y los dioses, sino como obligaciones que los dioses imponen a los hombres, quienes obtendrán una recompensa si las cumplen. Escuchemos las primeras frases del *Levítico*:

> Llamó Yavé a Moisés y le habló desde el tabernáculo de la reunión, diciendo: «Habla a los hijos de Israel, y diles: quien de vosotros ofreciere a Yavé una ofrenda de reses ofrecerá ganado mayor o ganado menor. Si su ofrenda es de holocausto de ganado mayor, será de un macho inmaculado; lo traerá a la puerta del tabernáculo del testimonio, para que sea grato a Yavé; pondrá su mano sobre la cabeza de la víctima, y será aceptada ésta para expiación suya, e inmolará la res ante Yavé. Los sacerdotes, hijos de Arón, llevarán la sangre y la derramarán en torno del altar que está a la entrada del tabernáculo de la reunión. Desollará el holocausto y le descuartizará. Los hijos del sacerdote Arón pondrán fuego en el altar y dispondrán la leña sobre el fuego, y or-

---

híbe. Los astutos [*sic*] brahmanes encargaron efectivamente a los dioses y los manes devolver los regalos que se les hacían a ellos». Una explicación muy «voltairiana».

22. Charles Malamoud, «Théologie de la dette...», art. cit.

23. Véanse al respecto los trabajos de Jean Bottéro, particularmente *La naissance de Dieu. La Bible et l'historien*, París, Gallimard, 1986, y *Babylone et la Bible*, París, Les Belles Lettres, 1994.

> denarán sobre ella los trozos con la cabeza y lo pegado al hígado, las entrañas y las patas, lavadas antes en agua, y todo lo quemará el sacerdote sobre el altar. Es holocausto, ofrenda encendida de suave olor a Yavé» (*Levítico*, 1, 1-10).

Vemos de nuevo a un dios explicando cómo hay que dirigirse a él para ser escuchado y cómo deben realizarse los ritos y los sacrificios. Este dios promete redimir las faltas que los hombres cometen, voluntaria o involuntariamente; con la excepción de algunas de ellas, que son abominaciones tales que ningún sacrificio a Dios las puede borrar o reparar. En ese caso, los hombres deberán castigar con la muerte a los culpables, o los apartarán de su pueblo.[24]

Así, en ese texto, es propiamente Dios quien se compromete a escuchar a los hombres y a redimirlos de sus faltas, al dictarles el modo en que deberán dirigirse a él y presentarle ofrendas y sacrificios. En cierto modo, él es quien fija las «tarifas» y establece los ritos. La exacta observación de los ritos se convierte en la condición misma del éxito de las demandas que los fieles dirigen a Dios, puesto que Dios mismo ha establecido ya los términos de la alianza y de los intercambios, y no los hombres.

Abraham quiso sacrificar a Dios a su hijo Isaac, pero Yavé detuvo su brazo. Tampoco Yavé, por su parte, se sacrificó por los hombres. Fue Cristo quien lo hizo. Aceptó adoptar una forma humana, vivir y dejarse crucificar, para salvar a la humanidad de sus pecados, redimirla ante los ojos del Dios Padre y asegurar, tras la resurrección de los muertos, la salvación y la vida eterna a quienes siguieran su palabra.

24. Hemos utilizado el texto de la Biblia de Nácar-Colunga, 4ª ed., Madrid, B.A.C., 1952. «No te ayuntarás con hombre como con mujer; es una abominación. No te ayuntarás con bestia, manchándote con ella. La mujer no se pondrá ante una bestia, prostituyéndose ante ella; es una perversidad. No os manchéis con ninguna de estas cosas, pues con ellas se han manchado los pueblos que yo voy a arrojar delante de vosotros. Han manchado la tierra; yo castigaré sus maldades, y la tierra vomitará a sus habitantes. Pero vosotros guardad mis leyes, y mis mandamientos, y no cometáis ninguna de esas abominaciones, ni indígena ni extranjero de los que habitan en medio de vosotros. Porque todas esas abominaciones son las que han cometido los hombres de esa tierra que la habitaron antes de vosotros, y la tierra se ha manchado. Que no os vomite la tierra por haberla manchado, como vomitó a los pueblos que antes de vosotros la habitaron; porque cualquiera que cometa una de esas abominaciones será borrado de en medio de su pueblo» (*Levítico*, 18, 22-29).

El Dios de los cristianos, uno en tres personas, muestra un parecido familiar con los grandes dioses tribales que hasta aquí hemos descrito. Lo ha creado todo. Es omnipresente, omnisciente y omnipotente. No obstante, el Nuevo Testamento habla sobre todo del Hijo de Dios y se ocupa poco de esos tiempos originarios de la creación del mundo. Pone el acento sobre el hombre, sobre sus pecados, y sobre el mal que se halla en él y que de él proviene, un mal del que son testimonio las injurias y el odio dirigidos contra Cristo, su juicio y su posterior crucifixión. Pero, en cualquier caso, fue Dios mismo quien quiso esa crucifixión, para donar a los hombres una última oportunidad de escapar de la condena eterna.

Releamos el primer «manifiesto» de la fe cristiana, el credo redactado con ocasión del primer Concilio de Nicea, el 19 de junio del año 325, algunos meses después de que el emperador Constantino se hubiera convertido al cristianismo (lo cual reforzó los vínculos ya sellados entre el Imperio Romano y la Iglesia), pero también en medio de la crisis provocada por la herejía de Arrio, un sacerdote de Alejandría. Éste negaba que la persona de Cristo, la segunda persona de la Santísima Trinidad, fuera igual y consustancial a la de su Padre, ya que Cristo había sido *engendrado*. Veamos cuál fue la respuesta de la Iglesia:

> Creemos en Dios, Padre Todopoderoso, creador de todas las cosas visibles e invisibles;
>
> y en nuestro Señor Jesucristo, el Hijo de Dios, único engendrado del Padre, es decir, de la sustancia del Padre, Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado, consustancial al Padre, por quien todo se ha hecho, lo que está en los cielos y en la tierra; quien, por nosotros, los hombres, y por nuestra salvación, descendió, se encarnó, se hizo hombre, sufrió, resucitó al tercer día, subió a los cielos y volverá para juzgar a los vivos y a los muertos;
>
> y en el Espíritu santo.
>
> A quienes dicen «Hubo un tiempo en que no era» y «Antes de nacer, no era» y «Fue creado de la nada», o declaran que el Hijo de Dios es de otra sustancia o de otra esencia, o que está sometido al cambio o a la alteración, la Iglesia católica y apostólica los anatematiza.[25]

25. Texto traducido y comentado por Gervais Dumeige, en *La Foi catholique*, París, Édit. de l'Orante, 1993, pág. 6.

Por lo tanto, Cristo es al tiempo Dios e Hijo de Dios. Vino a vivir durante treinta y tres años entre los habitantes de Israel solamente, para salvar a toda la humanidad del mal que ésta lleva dentro de sí, y que amenaza con condenarla al infierno. Ese Dios repartió su cuerpo entre sus fieles, gracias al milagro de la transustanciación del pan y del vino, que se convierten en su carne y en su sangre, un milagro que se repite cada vez que el sacerdote celebra la santa misa y eleva el cáliz y el copón hacia Dios.[26] Aquí, ya no se pone el acento en el cosmos y su orden, si se exceptúa la alusión al fin de los tiempos, al fin del mundo. Tampoco se pone, como en el caso de Afek, en el don que ésta hizo a los hombres: un mundo transformado por sus cuidados y unos principios a seguir para hacer una buena sociedad. Ante todo, el acento se pone en el mal, en ese desorden del que los hombres son la única causa, y no sólo por sus faltas, como en el caso del mito de Afek, sino como consecuencia de su deseo de convertirse en dioses, de robar a Dios el fruto prohibido, el conocimiento.

Por lo tanto, el acento se pone en el mal y en el hombre, pues el mal, en el monoteísmo cristiano, ya no es, como en las religiones politeístas, una consecuencia tanto de las acciones de los dioses como de las de los hombres, y donde dioses y hombres se reparten la responsabilidad de su existencia. Aquí, la escena tiende a reducirse a un cara a cara entre un solo dios, el Dios único, y el hombre, su criatura, que ha pecado. Todo el mal que pueden causar los dioses recae, cuando los dioses desaparecen, sobre el hombre y, por supuesto, también sobre Satán, ese doble del hombre que, como él, ha caído en la tentación de elevarse por encima de su condición, de reinar en lugar de Dios. Pero hoy día se habla poco de Satán, salvo en el ámbito de las sectas. La deuda que los hombres contraen con un Dios muerto en la cruz para salvarles de las consecuencias de sus actos, de la condena eterna, es, por tanto, aún más grande que en cualquier otra religión.

26. «Mientras comían, Jesús tomó pan, lo bendijo, lo partió y dándoselo a los discípulos, dijo: Tomad y comed, éste es mi cuerpo. Y tomando un cáliz y dando gracias, se lo dio, diciendo: Bebed de él todos, que ésta es mi sangre del Nuevo Testamento, que será derramada por muchos para remisión de los pecados. Yo os digo que no beberé más de este fruto de la vid hasta el día en que lo beba con vosotros de nuevo en el reino de mi Padre.» Mateo 26, 26-29.

Santo Tomás de Aquino escribía que la religión es la deuda que los hombres contraen con Dios y, para el cristianismo, esa deuda es doble, puesto que Dios creó al hombre dos veces, con ocasión de la creación del mundo y, nuevamente, cuando Cristo murió en la cruz para redimir los pecados del hombre, para reparar el pecado original que había condenado a Adán y Eva a ser expulsados del paraíso terrenal. La religión es deuda, pero leamos a Santo Tomás:

> El hombre no puede devolver a Dios nada que no le deba ya. Pero jamás saldará su deuda.[27]

El cristiano, por su parte, aspira a amar a Dios y a que éste lo perdone y le invite a sentarse a su lado. El creyente en la India, en cambio, respeta a los dioses y paga las deudas que ha contraído con ellos, pero aspira a un mundo sin deudas en el que no haya ni Dios ni Padre.

Éstas son algunas de las figuras de la deuda que los hombres reconocen haber contraído con los dioses, unos dioses que no son más que dobles imaginarios de los propios hombres, y a los que éstos se aferran con la esperanza —ilusoria— de ser escuchados.

De la función crítica de las ciencias sociales

Los hombres se desdoblan pero no pueden y/o no quieren reconocerse en sus dobles. De ahí la importancia de las ciencias sociales (y no privilegiamos a ninguna de ellas). Todas son necesarias y todas deben asociarse y cooperar, asumiendo cada una una visión crítica de sí misma, de sus principios, de su reduccionismo y de sus límites.

Su trabajo consiste precisamente en resituar al hombre allí donde estaba o se encuentra realmente, en el origen de sí mismo y, una vez cumplido ese cometido, consiste en comparar y explicar la diversidad de formas de sociedad y de cultura, y las particularidades de su historia. Su trabajo consiste en hacer la historia y la sociología de las ideas, de las instituciones, de las técnicas, de las herramientas, de las plantas cultivadas, etc.

27. Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, II, A, cuestión 80.

Pero devolver el hombre a su lugar, dar cuenta de su existencia real, reconstituir la génesis no imaginaria sino efectiva de sus prácticas, sus instituciones y sus representaciones, significa comprometerse en una empresa que, objetivamente, es decir, sean cuales fueren las opiniones filosóficas o religiosas de los que estén implicados en ella, se opone a las intenciones y las demostraciones de todos aquellos discursos y sistemas de representación que no otorgan al hombre ese lugar, *su* lugar.

En relación con *todos* esos sistemas, ya se expresen en forma de mitos, dogmas religiosos o principios filosóficos, las ciencias sociales, al volver a poner al hombre en su lugar (no únicamente el de un ser que vive en sociedad, sino más bien el de un ser que produce la sociedad para vivir), *ejercen una función crítica*. Todo lo que produjo el hombre, todo lo que nació de sus prácticas y, por tanto, de su pensamiento, o su psiquismo, tenemos que devolvérselo al hombre; todo lo que proviene de él pero se erige ante él como una realidad extraña y autónoma, debe retornar a él.

¿Pero es posible un retorno semejante? Concretamente, esta restitución significaría no sólo que la humanidad se desprende de sus ilusiones al reconocerlas como tales, sino sobre todo que ya no necesita de ellas para vivir, para fabricar las sociedades en las que vive. «Sabemos» ya que en esto no podemos «creer», no es necesario hacerlo. Sin embargo, la humanidad no cesa de transformarse, y los resultados críticos de las ciencias sociales pueden ayudar, concretamente, a elegir nuevos caminos. No hay pues razón para desertar del campo de la investigación científica, ni para decretar vana la tarea que consiste en encontrar a los hombres que estaban, y están todavía, tras las costumbres, los ritos, las leyes y los sistemas que estudian las ciencias sociales, y que consiste también en explicar cómo y por qué, a cada vez, el hombre se reconoce y no se reconoce en sus costumbres y en sus leyes.[28]

28. Sigmund Freud: «No debemos sorprendernos al ver al hombre primitivo exteriorizar las relaciones estructurales de su propia psique, y a nosotros nos incumbe *resituar* en el alma humana lo que el animismo nos enseña concerniente a la naturaleza de las cosas» (*Totem et Tabou*, París, Payot, 1965, pág. 107, traducción corregida [trad. cast.: *Tótem y Tabú*, Madrid, Alianza, 1967 [n. del t.]). Karl Marx: «Es mucho más fácil encontrar, a través del análisis, el contenido, el núcleo terrestre de las concepciones oscuras de las religiones, que *desarrollar*, por una vía inversa, a partir de las relaciones reales de la vida, las formas celestes que les corresponden». (*Le Capital*, op. cit., I, t. 2, pág. 59)

A esta doble tarea corresponde un doble nivel del análisis teórico y, para pasar de uno a otro, resultan necesarios los nuevos conocimientos acumulados sobre el funcionamiento, consciente e inconsciente, del psiquismo humano. Es por tal razón que las ciencias sociales deben, si no cooperar, sí al menos dialogar constantemente con el psicoanálisis, reexaminando las tesis y los resultados de éste a partir del conocimiento de sistemas sociales muy distintos al nuestro y que conforman a los individuos según principios propios, ejerciendo una influencia en todos aquellos dominios en los que éstos interactúan, entablan relaciones y crean vínculos, en suma, allí donde se convierten en sujetos sociales. Se trata de un diálogo que se funda, por supuesto, en el reconocimiento de los avances de Jacques Lacan en relación a Freud, pero también en el reconocimiento de los efectos negativos del postulado —convertido en dogma— según el cual lo simbólico prima sobre lo imaginario.

Capítulo 4

EL DON DES-ENCANTADO

Nuestro viaje se acaba. La tierra encantada de los objetos sagrados y de los objetos donados se aleja a nuestras espaldas. Los objetos siguen ahí, pero las respuestas que hemos aportado a las cuestiones que Mauss planteaba al respecto han disipado el encantamiento.[1]

Más fundamentalmente, nuestros análisis nos llevan a concluir que ninguna sociedad humana sabría existir sin la presencia de dos dominios: el dominio de los intercambios —independientemente de lo que se intercambie y de la forma en que se intercambie (del don al potlatch, del sacrificio a la venta, a la compra o al mercado)—, y otro dominio donde los individuos y los grupos conservan preciosamente para sí cosas, relatos, nombres y formas de pensamiento, que posteriormente transmiten a sus descendientes o a quienes comparten su misma fe. Pues lo que se guarda son siempre «realidades» que desplazan a los individuos y a los grupos hacia otro tiempo, y que los colocan de nuevo frente a sus orígenes, frente al origen.

Es a partir de esos puntos de anclaje, de esas realidades «fijadas en la naturaleza de las cosas», que se construyen y se despliegan las identidades, individuales y colectivas. Son esos puntos los que hacen que el tiempo tenga una duración. Se estima qué fuerzas se necesitan para destruir esos puntos de anclaje, sea poco a poco, socavándolos lentamente, o bien de un solo

1. Véase la pág. 17.

golpe, cercenándolos con brutalidad. Y para el futuro de una sociedad, no resulta indiferente determinar si las fuerzas destructoras de sus puntos de sujeción han surgido del interior mismo de los modos de vida y de pensamiento que había fijado, o si, por el contrario, proceden del exterior, y las han impuesto las presiones, las agresiones conscientes o involuntarias de sociedades ancladas en otros lugares.

De los puntos de anclaje necesarios para fijar la identidad de las sociedades y de los individuos en el tiempo

A continuación presentamos una descripción del género de vida del mikado, del emperador de Japón. La escribió hace ya casi tres siglos un viajero holandés, Kaempfer, que publicó una *Histoire du Japon* después de haber residido en Japón en el momento en que se abría a Occidente. La reproduce James Frazer en *La Rama Dorada*:[2]

> El mikado cree que sería muy perjudicial para su dignidad y su santidad tocar el suelo con sus pies; además, cuando quiere ir a alguna parte, se le debe llevar sobre espaldas humanas. Aún menos permitiría que expusiera su persona sagrada a la plena luz del día, y no se juzga al sol digno de brillar sobre su cabeza. Tal es la santidad que se pega a todas las partes de su cuerpo, que no osa cortarse los cabellos, la barba o las uñas. Sin embargo, para que no tenga un aspecto muy sucio, se le pueden cortar durante el sueño; se dice que aquello que se toma de su cuerpo durante ese tiempo, le es robado y que, un hurto semejante, no causa perjuicio ni a su santidad ni a su dignidad. En otro tiempo, estaba obligado a sentarse en el trono cada mañana durante varias horas, con la corona imperial sobre la cabeza, y debía permanecer como una estatua, sin mover pies ni manos, cabeza, ojos o cualquier otra parte de su cuerpo; se suponía que así conservaba la paz y la tranquilidad de su imperio; pero si, por desgracia, se giraba a un lado o a otro, o si fijaba los ojos sobre alguna de sus posesiones, era de temer que la guerra, el hambre, el fuego u otras grandes calamidades traerían pronto la desolación al país. Pero más tarde se descubrió que la co-

2. De hecho, en «Tabú o los peligros del alma» (1911), que es la segunda parte de *La Rama Dorada*, una obra consagrada al «rey mago en la sociedad primitiva». Esta segunda parte es el desarrollo del artículo «Tabou», escrito por Frazer para la *Encyclopaedia britannica* a petición de Robertson-Smith.

> rona imperial era el baluarte que, por su rigidez, podía conservar la paz del imperio; desde entonces, se considera bueno liberar a su majestad imperial —consagrada únicamente a la ociosidad y al placer— de esa carga. Ahora, cada mañana, se coloca la corona sobre el trono durante algunas horas.[3]

Aquí, el mikado, el emperador, es verdaderamente el punto fijo, el punto de anclaje de la sociedad en el orden cósmico. Aun siendo un dios, algo humano le impedía mantener físicamente una inmovilidad perfecta, una fijeza total, que habría asegurado para siempre el bienestar de sus súbditos. Desgraciadamente para ellos, el mikado no podía evitar moverse más pronto o más tarde y provocaba así desórdenes e infortunios en una parte de su reino. Por lo tanto, se le sustituyó por un objeto que participaba de su divinidad pero que podía permanecer completamente inmóvil: su «corona».

En relación con esas cuestiones, Frazer realiza dos comentarios, uno analítico y otro ideológico:

> El monarca es el punto de encaje al que se fija la palanca del mundo, y la más pequeña irregularidad por su parte puede trastocar su delicado equilibrio. Así pues, es preciso tratarle con el mayor cuidado, y él mismo debe estar muy atento; su vida entera, hasta en sus detalles más minuciosos, debe regularse de tal forma que ninguno de sus actos, conscientes o inconscientes, perturbe o arruine el orden establecido de la naturaleza. El mikado o *dairi*, el emperador espiritual de Japón, es, o más bien era, un ejemplo típico de esta clase de monarcas. Se le considera la encarnación de la diosa del Sol, la divinidad que reina sobre el universo, incluidos los dioses y los hombres; una vez al año, todos los dioses vienen a rendirle homenaje y a pasar un mes en su corte. Durante ese mes, cuyo nombre significa «sin dioses», nadie frecuenta los templos, que se cree han abandonado sus divinidades. El mikado recibe de su pueblo y adopta, en sus decretos y proclamaciones oficiales, el título de «divinidad manifiesta o encarnada» [*akitsu kami*], y pretende ejercer una autoridad general sobre los dioses de Japón. Así, en un decreto oficial del año 646, se describe al emperador como «el dios encarnado que gobierna sobre el universo».[4]

3. Kaempfer, *History of Japan*, citado por James Frazer en *Le Rameau d'or*, París, Laffont, 1981, pág. 487 (trad. cast.: *La Rama Dorada*, México DF, F.C.E., 1993 [n. del t.]).

4. Ibíd., págs. 486-487.

Ese comentario de Frazer pone en evidencia, con precisión,[5] la existencia y la importancia de esos puntos de anclaje fijados en el tiempo, y necesarios para asentar y legitimar la manera en que una sociedad se organiza, se estructura y se ordena. Sus observaciones se acercan a las nuestras. Pero Frazer añade en una nota el siguiente juicio, que es el de un occidental convencido de la superioridad de las filosofías y las ciencias desarrolladas en su propia cultura:

> Es cierto que a la mente occidental le resulta muy difícil colocarse en el punto de vista del oriental y comprender el punto preciso (si es que existe) donde lo divino se eclipsa ante lo humano, o donde lo humano se ilumina y se convierte en lo divino. Al traducir, como estamos obligados a hacerlo, el vago pensamiento de una *teología grosera* al lenguaje relativamente preciso *de una Europa civilizada*, debemos recordar que hay un punto en que ambos dejan de corresponderse: es preciso trazar, por así decirlo, una vaga frontera entre ambos o la divinidad podrá buscar refugio y escaparse de la luz despiadada de la filosofía y de la ciencia.[6]

5. En otras sociedades, como en África, el punto de anclaje, la palanca del mundo, el rey, se ve condenado en cambio a permanecer *totalmente invisible*. En el antiguo reino de Abomey, había dos reyes, uno de ellos visible, que actuaba a plena luz del día y era colmado de atenciones, pero que era un falso rey porque servía de doble a otro rey, auténtico, que por su parte permanecía invisible. El verdadero rey, dice un refrán de Abomey,

> no tiene ojos, no ve [...]
> no tiene boca, no habla [...]
> no percibe más que el bien.

Marc Augé, que comenta este refrán, añade: «Todo se hace para que el cuerpo soberano, la apariencia física del rey, se identifique cada vez más con esa insensibilidad de piedra» (en *Le Dieu objet*, París, Flammarion, 1982, pág. 131 (trad. cast.: *Dios como Objeto. Símbolos, Cuerpos, Materias, Palabras*, Barcelona, Gedisa, 1996 [n. del t.]). En última instancia, el verdadero rey podría incluso no existir. Pero tal vez sea pedir demasiado hacer descansar un reino únicamente en la *idea* de realeza, sin que jamás unos reyes verdaderos o falsos se manifiesten al pueblo.

Tras todas estas elecciones culturales se presenta el problema universal de saber cómo representar lo irrepresentable, lo indecible. A diferencia del cristianismo, que eligió representar al Dios Padre con los rasgos de un majestuoso anciano barbudo, el Islam rechazó siempre semejante antropomorfismo. Véase Jack Goody, «Icones et iconoclasme en Afrique», en *Annales*, nº 6 (1991), págs. 1.235-1.251.

6. James Frazer, op. cit., pág. 888.

Ciertamente, Frazer era uno de los europeos que menos ignoraba que esos personajes, esas instituciones y esas sociedades se encuentran en todos los lugares del mundo, inclusive en Europa y en épocas muy diversas. Sin embargo, estaba convencido de que las creencias en la divinidad de los reyes, y el proceso de divinización del hombre, eran en Occidente cosas del pasado, un estadio superado por los progresos que se habían realizado por la vía de la civilización. A principios del siglo XX, en la época en que Frazer redactaba *La Rama Dorada*, las monarquías europeas se habían vuelto, en efecto, «constitucionales» y las familias principescas se contentaban en general con asumir la representación en aquellos escenarios que les concedían sus respectivos pueblos, ahora «soberanos».

¿No es cierto que la historia vino a confirmar las tesis de Frazer al final de la Segunda Guerra Mundial, cuando Japón capituló? El emperador Hirohito no había hecho nada por impedir que su pueblo entrara en guerra y se aliase con la Alemania nazi. Tras la capitulación de Japón, los aliados adoptaron dos posiciones enfrentadas. Para unos, había que suprimir la monarquía y destruir completamente el antiguo régimen imperial. Para otros, que temían contrariar los sentimientos profundos del pueblo japonés y provocar conflictos civiles, era preciso mantener al emperador, aunque transformando la monarquía de derecho divino en una monarquía constitucional a la europea.[7] Fue esta última posición la que prevaleció. Y por primera vez en la historia, vimos cómo un dios que vivía con una forma humana se veía forzado a confesar que no era un dios. Éste es el contenido del documento que Hirohito tuvo que redactar el 1 de enero de 1946, y cuyo texto (en lengua inglesa) iba dirigido al general MacArthur, jefe del ejército de ocupación:

> Los lazos entre Nosotros y nuestro pueblo han descansado siempre en el afecto y la confianza mutuos. No dependen de le-

7. Con el apoyo de algunos antropólogos como Ruth Benedict, que nunca fue a Japón pero sí realizó, para la Oficina de Información de Guerra, una encuesta sobre «los modelos de comportamiento japonés» (informe 25) que llevó a cabo entre los japoneses que vivían en Estados Unidos. El informe dio lugar al libro *Le Chrysanthème et le Sabre* (1946) (trad. cast.: *El crisantemo y la espada*, Madrid, Alianza, 1974 [n. del t.]) que ha tenido un inmenso éxito hasta la actualidad. Véase la reedición de la traducción francesa (Picquier Poche, 1996), con un prefacio de Jane Cobbi que recuerda ese contexto y analiza las tesis que sostenía Benedict.

yendas ni de mitos. No están fundados en la *falsa* concepción de que el emperador es divino y de que el pueblo japonés es superior a los demás y tiene por destino dirigir el mundo.[8]

Una nueva monarquía, una monarquía-símbolo, entró en vigor el 3 de mayo de 1947. En el otro extremo del planeta, un pueblo occidental, heredero del cristianismo y del Sacro Imperio germánico, también había querido gobernar el mundo en nombre de la superioridad de la raza aria. Su *Führer* no había abdicado de su carácter sobrehumano. Se había suicidado en su búnker. Los aliados emprendieron entonces la tarea de desnazificar al pueblo que había combatido contra ellos y reeducarle en la democracia. La democracia a la occidental se convirtió en el porvenir del mundo libre. Y en 1989, con la caída del muro de Berlín, se convirtió en el porvenir del mundo a secas. Por ello, algunos proclamaron que la historia tocaba a su fin.

El «fin de la historia» comenzó pues en 1989, cuando «la humanidad» —ante el hundimiento precipitado y generalizado del comunismo, es decir, de una forma de sociedad nacida de la unión de una economía estatal y de una dictadura disfrazada de democracia popular— debió rendirse a la evidencia de que sólo había futuro para ella en la generalización a todas las sociedades humanas del matrimonio entre capitalismo y democracia, unos sistemas surgidos en Occidente en épocas diferentes, pero que se habían unido finalmente en el período comprendido entre finales del siglo XVIII y principios del XX, según los países,[9] y a medida que desaparecían las sociedades del Antiguo Régimen.

¿Cuál es, en esta forma de sociedad que se concibe como eterna, el lugar de los intercambios? ¿Acaso existe todavía alguna cosa al margen del intercambio? Aparentemente todo, o casi todo, está para venderse: los medios de consumo, los medios de

8. Cf. Eric Seizelet, *Monarchie et démocratie dans le Japon d'après guerre*, Maisonneuve & Larose, París, 1990, págs. 143-217.

9. A finales del siglo XVIII, los jóvenes «Estados Unidos de América» fueron los primeros en realizar esta unión, cuando dejaron de ser una colonia de la corona de Inglaterra para convertirse en una «república», sin que la presencia de antiguas formas occidentales de propiedad y de producción, feudales u otras, pudieran crear un obstáculo como sucedía en Europa. Ante esos occidentales «libres» y emprendedores se abría un país inmenso, virgen y vacío, ya que lo vaciaban al expulsar a sus antiguos habitantes, los indios, que hoy día han desaparecido o viven en «reservas».

producción (inclusive la tierra), los medios de destrucción, los medios de comunicación, la fuerza de trabajo manual y/o intelectual de los individuos y el uso de sus cuerpos. También las cosas banales, las cosas preciosas y las obras de arte. Y, como todo lo que se vende y se compra, se vende y se compra con dinero, tener dinero se ha convertido en la condición necesaria para existir física y socialmente.

El dinero está presente en el corazón de todo lo que es «alienable». Entra y sale del mercado de forma constante y, cuando circula en él, hace circular con él a millares de realidades materiales e inmateriales por las cuales se intercambia, y en las cuales se cambia —por un tiempo.

En este sentido, hace aquello que le hacen hacer las relaciones mercantiles que se entablan entre los individuos y entre los grupos. El dinero no es ni moral ni inmoral, es neutro. Digamos que es útil. Se extiende a todo aquello hacia lo que se extiende el mercado. Y éste se extiende, impelido por la necesidad de la producción y el comercio capitalistas de extenderse cada vez más.

El dinero y el beneficio se hallan pues en el corazón mismo del sistema. Son inseparables de él y, por tanto, no deberían utilizarse como cabezas de turco cuando se critican las consecuencias negativas del funcionamiento del sistema. Pues éste, que se presenta como el menos malo de los posibles, excluye necesaria y regularmente de la producción —y por tanto del «mercado de trabajo»— a centenares de miles de individuos cuya supervivencia depende entonces de la ayuda del Estado o de la generosidad de particulares y, por lo tanto, de una economía de redistribución administrada por el Estado, o de una economía del don administrada por particulares.

Nos hallamos pues ante una sociedad dividida en grupos, cuyos intereses y estatus no son iguales y, en su mayor parte, se oponen y contradicen. Esta división y esta oposición son estructurales, lo que no entra en contradicción con el hecho de que un cierto número de asalariados puedan convertirse en capitalistas, y de que un cierto número de capitalistas puedan perder su capital y comenzar una nueva vida. En suma, en el corazón mismo del capitalismo existe sin duda una fuente permanente de desigualdades sociales, y eso significa que, en ese sistema como en todos los demás, hay cosas que deben relegarse, cosas que «es preciso» silenciar, o disfrazar de «interés común».

Pero, con este tipo de economía, se combina, al menos en

Occidente, un sistema político que se funda en el principio según el cual todos los individuos son libres e iguales en derechos, libres de actuar y de pensar como quieran, a condición de que sus actos no atenten contra los derechos de los demás y no pongan en peligro ese interés general que el Estado tiene la función de representar y defender. Los individuos, desiguales por su lugar en la economía, gozan, en el plano político, en el marco de un Estado democrático, de una igualdad de derechos.

De lo que se mantiene al margen del mercado en una sociedad de mercado

¿Qué lugar hay, en semejante sistema político-económico, para el don, los objetos sagrados, etc.? Está claro que la posesión de objetos sagrados que contienen en sí la presencia y los poderes de los dioses, o de Dios, no da acceso, a aquellos que los detentan, al poder político. La religión, las religiones, se han transformado en «asuntos privados», y los objetos sagrados carecen de poder público. Se conservan y se transmiten en el interior de comunidades particulares que corresponden a las diversas confesiones religiosas cuya práctica el Estado reconoce y protege.

Pero las riquezas y el dinero, formas generales de la riqueza, no dan tampoco acceso *directo* al poder político y a la dirección del Estado. Por supuesto, los partidos políticos necesitan dinero para realizar sus campañas y convencer a los ciudadanos de que voten a sus candidatos. Por supuesto, el dinero puede servir para «comprar» los votos de los ciudadanos, como puede servir, en forma de dones discretos de las empresas y de los grupos de intereses particulares, para comprar los favores de los partidos y los individuos que ejercen el poder, nacional o localmente.

Existen, por tanto, límites jurídicos y constitucionales contra la extensión del uso del dinero. En una sociedad donde casi todo es vendible o comprable, *los individuos* (las personas), en cambio, no pueden venderse a sí mismos, ni pueden venderlos o comprarlos tampoco terceros. Por supuesto, uno puede vender partes de sí mismo: sangre, fuerza de trabajo o competencias. Una mujer puede arrendar su útero a una pareja sin hijos y convertirse así en una madre de alquiler. Y este proceso de disociación y de comercialización de las partes del ser humano

corre el riesgo de intensificarse. Sin embargo, el cuerpo de un individuo permanece como de su propiedad, una propiedad garantizada por la ley y que nunca puede transformar en mercancía. Por lo tanto, no todo es «negociable» en nuestra sociedad mercantil. Los individuos, en tanto personas, en tanto singularidades corporales y espirituales, no pueden figurar en el mercado como mercancías, aun cuando cada día penetren en él como agentes económicos. Se puede privar a alguien de su libertad encarcelándolo por sus deudas, pero no se le puede vender para que así queden saldadas.

En cambio, en la Grecia antigua y, en particular, en Atenas hasta los tiempos de Solón, un hombre libre podía ser esclavizado por sus deudas y convertirse así en propiedad de otro. Tras las reformas de Solón, los esclavos atenienses pasaron a ser prácticamente todos extranjeros. En ocasiones podían ser griegos, pero las más de las veces se trataba de «bárbaros» que se habían capturado en guerras o habían vendido sus clanes y sus jefes a los mercaderes de esclavos. En el siglo XVIII, en los Estados del sur de Estados Unidos, los esclavos eran negros que se habían comprado en África o que ya habían nacido ahí. Pero tanto en Grecia como en Missouri, era la persona del esclavo la que se compraba en su integridad, y no el uso de su fuerza de trabajo. Y esa compra no era en absoluto un contrato concertado entre el amo y el esclavo, sino un acuerdo entre dos propietarios, un propietario de dinero que necesitaba esclavos y un propietario de esclavos que necesitaba dinero. Las relaciones mercantiles en la Grecia y en la Roma antiguas tenían, por tanto, una extensión muy distinta a la que tienen hoy día en la sociedad capitalista. Aunque se vean forzados, por falta de recursos propios, a trabajar para otros, los individuos conservan su libertad en relación a quien los emplea.

Pero si el individuo, como persona, no puede transformarse en mercancía ni en objeto de don, es porque la propia Constitución, fundamento del derecho, no pertenece a las relaciones mercantiles. Las funda y las limita, pero no pertenece a ellas. La Constitución no es propiedad de ningún individuo como tal; es la propiedad común e inalienable de todos aquellos que la obedecen porque la han elegido, porque la han «votado». La Constitución de la República Francesa es un bien común, un bien público. Presupone la existencia de un colectivo de ciudadanos que la han votado. Pero para ello, hace falta que se comporten

como ciudadanos —y no como súbditos obedientes de un rey por derecho divino, occidental u oriental.

Del mismo modo que los individuos, como personas, son inalienables y están presentes a la vez dentro y fuera de la esfera de los intercambios mercantiles, también la Constitución es una realidad social, un bien común que, por esencia, no puede ser producto de relaciones mercantiles. El «cuerpo» constituyente, el soporte, de la Constitución Francesa, se compone de todos aquellos ciudadanos, muertos y vivos, que se han sucedido en el territorio de Francia desde la primera vez que «el pueblo» se constituyó como soberano, como la fuente de las leyes. Ese cuerpo emergió con ocasión de la Revolución Francesa, con la primera Asamblea Constituyente y, desde entonces, en cierto modo, no ha dejado de existir. A lo largo de los dos siglos que han transcurrido, la Constitución ha cambiado, y el Estado ha adoptado distintas formas, de monarquía constitucional o de república, antes de estabilizarse en la forma republicana. Pero tras todos esos cambios de la Constitución, siempre perdura el mismo cuerpo. El cuerpo constituyente es pues una realidad colectiva, indivisible, ideal y material, que atraviesa el tiempo y es atemporal, y que sólo desaparecería si la democracia se aboliera vitaliciamente. Ya no es el cuerpo del Faraón, el cuerpo de un dios, sino el de un pueblo soberano al que provisionalmente representa y encarna el presidente de la República. Elegido por una mayoría de los franceses —de los que han votado—, el presidente, una vez elegido, se convierte en presidente de todos los franceses. Se convierte, por espacio de algunos años, en el guardián de la Constitución, el símbolo de la República. Su función lo sitúa por encima de los partidos y de las facciones. Encarna provisionalmente la unidad y la identidad de ese Todo que es la nación, de la cual el Estado no es más que un instrumento y, en modo alguno, su encarnación. El presidente se convierte en el punto de anclaje.

El derecho que funda los derechos de los individuos es, por tanto, en esencia, colectivo. Es la propiedad común de todos los que viven bajo una misma Constitución y la reconocen como propia, como una propiedad inalienable situada más allá de la esfera de las relaciones mercantiles. Es un don que hombres y mujeres libres se hacen a sí mismos, y que funda, no sus relaciones íntimas, sino sus relaciones sociales públicas. En ello vemos cómo lo político ha podido ocupar en nuestras sociedades

el lugar de la religión, y cómo las Constituciones que los pueblos se donan a sí mismos son en cierto modo equivalentes a los objetos sagrados que los hombres creían haber recibido de los dioses como ayuda para vivir juntos y vivir bien. En cualquier caso, si la política ha ocupado el lugar que antaño ocupaba la religión, corre constantemente el peligro, en lo sucesivo, de sacralizarse...

El retorno del don y el desplazamiento del enigma

¿Qué espacio le queda al don en nuestras sociedades occidentales? Evidentemente, no puede desempeñar el papel que sigue teniendo, no sólo en Melanesia, sino también en muchas otras partes del mundo. En nuestras sociedades, el don ya no es un medio indispensable para producir y reproducir las estructuras básicas de la sociedad. Para casarse, por ejemplo, un hombre no tiene que «donar» a su hermana, y una mujer no tiene que «donar» a su hermano. Tampoco es preciso entrar en competiciones de dones y de contradones de riquezas para acceder al poder político. El don existe, pero está liberado de toda la responsabilidad de tener que producir y reproducir relaciones sociales fundamentales y comunes a *todos* los miembros de la sociedad.

El don se ha convertido objetivamente en una cuestión ante todo subjetiva, personal e individual. Es la expresión y el instrumento de relaciones personales que se sitúan más allá del mercado y del Estado. En Francia, sigue practicándose, por supuesto, en aquellos ámbitos en los que es imperativo desde hace siglos, esto es, en las relaciones de parentesco y de amistad. Entre personas próximas, parientes y amigos, permanece como una obligación. Atestigua esa proximidad con la ausencia de cálculo, rechazando tratar a las personas próximas como medios al servicio de fines propios. Así, en nuestra cultura, el don sigue dependiendo de una ética y de una lógica que no son las del mercado y el beneficio, a las cuales el don incluso se opone y se resiste.

Todos recordamos viejos adagios populares como que «entre parientes no se debe hablar de dinero», que ésa es «la mejor manera de sembrar discordia en las familias», etc. Todo ocurre como si el dinero fuese mortal para los sentimientos, como si

matara los afectos. De hecho, el dinero no es el culpable, sólo es el testimonio, el Caballo de Troya, de intereses particulares, divergentes cuando no opuestos, que en general se relegan, se contienen, para mantener la apariencia o la realidad de una comunidad solidaria. Ciertamente, el don subjetivo se opone a las relaciones mercantiles, pero siempre aglutina también todos sus estigmas. Pues en el imaginario de los individuos y los grupos, se presenta hasta cierto punto como el reverso soñado, como el «sueño invertido»[10] de las relaciones de fuerza, de interés, de manipulación y de sumisión que implican, por un lado, las relaciones mercantiles y la búsqueda del beneficio y, por otro, las relaciones políticas y la conquista y el ejercicio del poder. Al idealizarse, el don «sin cálculo» funciona en el imaginario como el último refugio de una solidaridad, de una generosidad en la distribución, que habría caracterizado a otras épocas de la evolución de la humanidad. El don se hace portador de utopía (una utopía que puede proyectarse tanto hacia el pasado como hacia el futuro).

Y ese sueño ya se hallaba en Mauss, quien, al acabar la guerra de 1914, contaba con el Estado y con la generosidad de los ricos en lo relativo a permitir que nuestras sociedades occidentales retomaran la senda del progreso social y rechazasen encadenarse, según sus propios términos, «a la fría razón del mercader, el banquero y el capitalista».[11] Mauss soñaba con un mundo en el que los pudientes serían generosos y el Estado se volcaría resueltamente en la construcción de una sociedad más justa. Combatía con dos adversarios, con el bolchevismo y con el capitalismo sin freno, el liberalismo.

En la actualidad, hemos superado ese estadio. El bolchevismo, que dio lugar al socialismo a la rusa o a la china, y a las «democracias populares», se ha hundido. Con todo, parece como si se hubiera llevado a la tumba dos ideas que traicionó después de parecer enarbolarlas durante un breve instante, a saber, la idea

10. Según la bella fórmula de André Petitat en «Le don: espace imaginaire, normatif et secret des acteurs», en *Anthropologie et Sociétés*, vol. 19, nº 1 y 2 (1995), pág. 18, número especial titulado «Retour sur le don». André Petitat añade sus esfuerzos a los que derrochan desde hace varios años Alain Caillé y los colaboradores de la revista *Mauss* (esfuerzos a los que quisiéramos aquí rendir homenaje) para criticar el utilitarismo y reconquistar un lugar en la vida para las relaciones y los principios de pensamiento y de acción no mercantiles.

11. Marcel Mauss, «Essai sur le don», art. cit., pág. 270.

de que la democracia pueda ser realmente ejercida por todos, y la de que pueda desbordar incluso el marco de lo político y penetrar en la esfera de la economía. Hoy día, estas ideas parecen haber ascendido de la tierra hacia el cielo de las utopías, y el viejo mito del liberalismo económico, de la fe en las virtudes del mercado y la competencia, como únicas instituciones capaces de regular los problemas esenciales de la sociedad, vuelve a ganar la superficie.

La eficacia del capitalismo no puede impedir que aumente el número de los excluidos —individuos y naciones— ni que aumenten las fracturas (sociales) y los abismos (entre las naciones). Se supone que el Estado representa a todos los sectores de la sociedad y tiene la misión de gobernar de tal modo que los conflictos de intereses y las contradicciones que se desarrollan entre algunos de sus sectores no le impidan reproducirse como un todo, y aún menos arrojen fuera de ese todo a una parte de la sociedad. Ahora bien, en la actualidad, el Estado pretende desentenderse, no sólo de la economía, sino también de la sanidad y la educación, o cada vez le corre más prisa hacerlo. Es en este contexto de fin de siglo donde el don generoso, el don «sin retorno», se solicita nuevamente, esta vez con la misión de ayudar a resolver problemas de *sociedad*. Las organizaciones caritativas se multiplican, mientras que, a principios de siglo, Mauss aún juzgaba la caridad como una cosa «ofensiva para quien la acepta».[12] Pero la caridad actual utiliza los medios actuales: utiliza los medios de comunicación, se vuelve burocrática y, en Occidente, se alimenta, por medio de las imágenes de la televisión, de todas las desgracias y de todos los males, coyunturales o permanentes, que se producen en las cuatro esquinas del planeta.

El don vuelve a desbordar así, en Occidente, la esfera de la vida privada y de las relaciones personales, una esfera a la que había sido relegado a medida que la influencia del mercado se extendía sobre la producción y los intercambios, y a medida que aumentaba el papel del Estado en la gestión de las desigualdades. Pero hoy en día, ante la amplitud de los problemas sociales y la manifiesta incapacidad del mercado y del Estado para resolverlas, el don está en situación de volver a convertirse

12. Ibíd., pág. 258. Mauss retoma aquí los términos propios de una sura del Corán a la que se refiere: sura II, 265.

en una condición objetiva, socialmente necesaria, de la reproducción de la sociedad. No se tratará del don recíproco de cosas equivalentes. Tampoco se tratará del don potlatch, ya que a los destinatarios de los dones les pesaría mucho el «devolver», y aún más el devolver con creces.

El don caritativo está pues en condiciones de institucionalizarse nuevamente. Pero el don no es la Tierra Prometida. Puede servir para mantenerse a la espera, pero de él no puede esperarse todo, pues sólo los dioses lo donan o lo han donado todo, y precisamente porque no eran hombres.[13] El don podrá servir, pero ¿a la espera de qué?

Estamos, efectivamente, en una sociedad cuyo funcionamiento mismo separa a los individuos unos de otros, los aísla incluso en su propia familia, y sólo los promueve oponiéndolos entre sí. Estamos en una sociedad que libera, como ninguna otra lo ha hecho, todas las fuerzas y potencialidades que dormitan en el individuo, pero que empuja también a cada individuo a des-solidarizarse de los demás haciendo uso de ellos. Nuestra sociedad sólo vive y prospera pagando el precio de un déficit permanente de solidaridad. Y no imagina nuevas solidaridades distintas a las que puedan negociarse en forma de contrato. Sin embargo, no todo es negociable en lo que crea vínculos entre los

13. Ha sido tal vez ese deseo sublime el que ha llevado a Jacques Derrida, en su obra *Donner le temps* (París, Galilée, 1991) (trad. cast.: *Dar [el] tiempo, I. La moneda falsa*, Barcelona, Paidós, 1995 [n. del t.]), a decretar: «*En último extremo, el don como don* debería *no aparecer como don: ni para el donatario, ni para* el donador» (pág. 23); y «Puede ser que sea en ese sentido en el que el don es lo imposible. No imposible sino *lo* imposible. La imagen misma de lo imposible» (pág. 17). El verdadero don sería el don de alguien que, sin motivo, donase sin saber que dona, a alguien que nunca le debería nada, pues no sabría que se le donó. Incluso Cristo tenía una razón para donar su vida. Lo hizo por amor a los hombres. Se comprende que Jacques Derrida, habiendo analizado el don desde ese ángulo, piense que su enfoque se separa totalmente de la tradición y, sobre todo, de Mauss, acerca de quien escribe: «Se podría llegar a decir que un libro tan monumental como es el «Essai sur le don» de Marcel Mauss habla de todo menos del don: trata de la economía, del intercambio, del contrato (*do ut es*), de la sobrepuja, del sacrificio, del don *y* del contradón, en resumidas cuentas, de todo lo que, en la cosa misma, incita al don *y* a anular el don» (págs. 32-33); y «Vendría a consistir en preguntarse de qué y de quién, a fin de cuentas, termina hablando Mauss» (pág. 34). (Las cursivas son de J. Derrida.) La tarea de deconstruir un objeto para hacerlo más inteligible, antes de reconstruirlo sobre la base de nuevas hipótesis, se lleva aquí hasta el absurdo ya que, al final de la empresa, el objeto deconstruido queda enteramente disuelto.

individuos, en lo que compone sus relaciones, públicas y privadas, sociales e íntimas, en lo que hace que vivan en sociedad y deban también producir sociedad para vivir.

Con todo, los límites del negocio social son evidentes. ¿Somos capaces de imaginar a un niño estableciendo un contrato con sus padres para nacer? Esta idea es absurda, y su absurdidad muestra que el primer vínculo entre los seres humanos, el del nacimiento, no se negocia entre aquellos a los que concierne. Sobre hechos isoslayables como éste, nuestra sociedad, sin embargo, tiende a guardar silencio.

BIBLIOGRAFÍA

Appadurai, Arjun (comp.), *The Social Life of Things: Commodities in a Cultural Perspective*, Cambridge University Press, 1986.

Aristóteles, *La Politique*, París, Vrin, 1970.

Aristóteles, *L'Ethique à Nicomaque*, París, Vrin, 1970.

Asies, «Donner et recevoir», *Revue du Centre de recherches sur l'Extrême-Orient*, París, Presses de la Sorbonne, n.° 1, 1992.

Assoun, Paul-Laurent, *Le fétichisme*, París, PUF, 1994.

Augé, Marc, *Le Dieu object*, París, Flammarion, 1988.

Barnett, Homer G., «The Nature of the Potlatch», *American Anthropologist*, n.° 40, 1938, págs. 349-358.

Barraud, Cécile, «Des relations et des morts: analyse de quatre sociétés vues sous l'angle des échanges», en Jean-Claude Galey (comp.), *Différences, valeurs et hiérarchie. Textes offerts à Louis Dumont*, París, EHESS, 1984, págs. 421-520.

Bataille, Georges, *La Part maudite*, París, Éditions de Minuit, 1967, y (*Euvres complètes*, París, Gallimard, t. VII, 1976.

Battaglia, Deborah, «Projecting Personhood in Melanesia. The Dialectics of Artefact Symbolism on Sabarl Island», *Man*, n.° 18, 1993, págs. 289-304.

Bayley, Frederick George (comp.), *Gifts and Poisons: The Politics of Reputation*, Oxford, Basil Blackwell, 1971.

Benedict, Ruth, *Le Chrysanthème et le Sabre* (1946), París, Picquier Poche, 1996.

Bensa, Alban, «Des ancêtres et des hommes», en R. Boulay (comp.), *De nacre et de jade. Art canaque*, París, Réunion des musées de France, 1990, págs. 130-160.

Bensa, Alban, «Présentation de Bernhard Laum», *Genèses*, n.° 8, 1992, págs. 60-64.

Benveniste, Émile, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, París, Editions de Minuit, 1968.

Berndt, Robert, *Excess and Restraint: Social Control Among a New Guinea Mountain People*, Chicago University Press, 1962.

Best, Elsdon, *Forest Lore of the Maori* (1909), Wellington, E. C. Keating Government Printer, 1977.

Bible d'Alexandrie (Biblia de Alejandría) (1938), avec introduction et notes de Paul Harlé et Didier Pralon, París, Éditions du Cef, 1988.

Bloch, Maurice y Parry, Jonathan, *Money and the Morality of Exchange*, Cambridge University Press, 1989.

Boas, Franz y Hunt, George, *Ethnology of the Kwakiutl*, 35 informe anual de la Oficina de etnología americana (1913-1914), 2 vólumenes, Washington, 1921.

Boas, Franz, *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiult Indians*, Washington, 1897.

Bohannan, Paul, «The Impact of Money on an African Subsistance Economy», *Journal of Economic History*, vol. 19, n.° 4, 1959, págs. 491-503.

Bohannan, Paul y Laura, *Tiv Economy*, Evanston, Nortwestern, 1968.

Bonheux, Marie-Ange y Fargeau, Annie, *Pharaon, les secrets du pouvoir*, París, Armand Colin, 1988.

Bottéro, Jean, *La Naissance de Dieu. La Bible et l'historien*, París, Gallimard, 1986.

Bottéro, Jean, *Babylone et la Bible*, París, Les Belles Lettres, 1994.

Bourdillon, Michael y Fortes, Meyer (comps.), *Sacrifice*, Nueva York, Academic Press, 1980.

Boyd, David, «The Commercialization of Ritual in the Eastern Highlands of Papua New Guinea», *Man*, vol. 20, n.° 2, 1985, págs. 325-340.

Brumbaugh, Robert, «Afek Sang: The Old Woman's Legacy to the Mountain-Ok», en Barry Craig et David Hyndman (comps.), *Children of Afek: Tradition and Change among the Mountain-Ok of Central New Guinea*, Sydney, Oceania Monograph, 1990, págs. 54-87.

Burke, Edmond, *Recherche philosophique sur l'origine de nos idées du sublime et du beau*, París, Vrin, 1990.

Carrier, James, «The Gift in Theory and Practice in Melanesia:

A Note on the Centrality of Gift Exchange», *Ethnology*, n.° 31 (2), 1992, págs. 185-193.

Clarck, Jeffrey, «Pearl-Shell Symbolism in Highlands Papua New Guinea, with Particular References to the Wiru People of Southern Highlands Province», *Oceania*, n.° 61, 1991, págs. 309-339.

Cobbi, Jane, *Practiques et représentations sociales des Japonais*, Páris, L'Harmattan, 1993.

Cobbi, Jane, «Don et contre-don. Une tradition à l'épreuve de la modernité», en A. Berque (comp.), *Le Japon et son double*, París, Masson, 1987, págs. 159-168.

Cobbi, Jane, «L'obligation du cadeau au Japon», en Charles Malamoud (comp.), *Lien de vie, nœud mortel. Les représentations de la dette en Chine, au Japon et dans le monde entier*, París, EHESS, 1988, págs. 113-165.

Codere, Helen (comps.), *Kwakiult Ethnography*, Chicago y Londres, University of Chicago Press, 1966.

Codere, Helen, *Fighting with Property*, Nueva York, J. J. Augustin, 1950.

Craig, Barry y Hyndman, David (comps.), *Children of Afek: Tradition and Change among the Mountain-Ok of Central New Guinea*, Sydney, Oceania Monograph, 1990.

Dalton, George, «Primitive Money», *American Anthropologist*, n.° 1, 1965, págs. 44-65.

Damon, Frederick, «The Kula and Generalized Exchange: Considering some Unconsidered Aspects of the Elementary Structures of Kinship», *Man*, n.° 15, 1980, pág. 284.

Damon, Frederick, «Representation and Experience in Kula and Western Exchange Spheres (Or, Billy)», *Research in Economic Anthropology*, n.° 14, 1993, págs. 235-254.

Damon, Frederick, «The Problem of the Kula on Woodlark Island: Expansion, Accumulation, and Over-Production, Ethnos, n° 3-4, 1995, págs. 176-201.

Deacon, Arthur Barnard, *Malekula: A Vanishing People in the New-Hebrides*, Londres, Routledge, 1934.

De Coppet, Daniel, «La monnaie, présence des morts et mesure des temps», *L'Homme*, X (1), 1979, págs. 2-39.

Derlon, Brigitte, «Droits de reproduction des objets de culte, tenure foncière et filiation en Nouvelle-Irlande», *L'Homme*, XXXIV (2), 1994, págs. 31-58.

Derlon, Brigitte, *Malanggan. Objets, rites et société en Nouvelle-Irlande*, París, MSH, 1996.

Derrida, Jacques, *Donner le temps*, París, Galilée, 1991 (trad. cast.: *Dar [el] tiempo. I. La moneda falsa*, Barcelona, Paidós, 1995).
Descombes, Vincent, «L'équivoque du symbolique», *Confrontations*, n.° 3, 1980.
Descombes, Vincent *Grammaire des objets en tous genres*, París, Éditions de Minuit, 1983.
Détienne, Marcel y Vernant, Jean-Pierre, *La Cuisine du sacrifice en pays grec*, París, Gallimard, 1979.
Détienne, Marcel (comp.), *Tracés de fondation*, Lovaina, Peeters, 1990.
Dillon, Wilton, *Gifts and Nations: The Obligation to Give, Receive and Repay*, La Haya, París, Mouton, 1968.
Dournes, Jacques, *Coordonnées-Structures jorai, familiales et sociales*, París, Institut d'ethnologie, 1972.
Drucker, Philip y Heizer, Robert F., *To Make my Name Good: A Reexamination of the Southern Kwakiutl Potlatch*, Berkeley, University of California Press, 1967.
Dumeige, Gervais, *La Foi catholique*, París, Éditions de l'Orante, 1993.
Durand, Jean-Louis, *Sacrifice et labour en Grèce ancienne. Essai d'anthropologie religieuse*, París-Roma, La Découverte, École française de Rome, 1986.
Einzig, Paul, *Primitive Money in its Ethnological, Histocial and Economic Aspects*, Londres, Eyre and Spottiswoode, 1948.
Epstein, Arnold Leonard, «Tambu, the Shell-Money of the Tolai», en Robert Hook (comp.), *Fantasy and Symbol*, Londres, Academic Press, 1979, págs. 144-205.
Erman, Adolf, *La Religion égyptienne*, París, Payot, 1952.
Errington, Frederick y Gewertz, Deborah, *Articulation Change in the Last Unknown*, San Francisco, Western Press, 1991.
Feil, Daryl Keith, «The Bride in Bridewealth: A Case from the New Guinea Highlands», *Ethnology*, n.° 20, 1981, págs. 63-75.
Feil, Daryl Keith, *Ways of Exchange: The Enga Tee of Papua New Guinea*, The University of Queensland Press, 1984.
Finley, Moses I., «La servitude pour dettes», *Revue historique de droit français et étranger*, 43 (11), 1965, págs. 159-184.
Firth, Raymnd, *Primitive Economics of the New Zealand Maori*, Londres, Routledge, 1929.
Firth, Raymond, *Elements of Social Organization*, Londres, Watts & Co, 1951.

Fournier, Marcel, «Bolchevisme et socialisme selon Marcel Mauss», *Liber*, 1992, págs. 9-15.
Fournier, Marcel, *Marcel Mauss*, París, Fayard, 1994.
Fournier, Marcel, «Marcel Mauss, l'ethnologue et la politique: le don», *Anthropologie et Sociétés*, vol. 19, n.° 1-2, 1995, págs. 57-69.
Fox, James, «The Movement of the Spirit in the Timor Area: Christian Traditions and Ethnic Identities», en James Fox (comp.) *Indonesia: The Making of a Culture*, Camberra, The Australian National Univeristy, 1980, págs. 235-246.
Francillon, Georges, «Un profitable échange de frères chez les Tetum du Sud-Timor central», *L'Homme*, 29 (1), 1989, págs. 26-43.
Frankfort, Henri, *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near East Religion as the Integration of Society and Nature*, University of Chicago Press, 1948.
Frankfort, Henri (comp.), *Before Philosophy*, Chicago, Pelican, 1949.
Frazer, James, *Le Rameau d'or*, París, Laffont, 1981.
Freud, Sigmund, *Totem et Tabou*, París, Payot, 1965.
Freud, Sigmund, *Nouvelles Conférences d'introduction à la psychanalyse*, París Gallimard, 1992.
Galey, Jean-Claude (comp.), *Différences, valeurs et hiérarchie. Textes offerts à Louis Dumunt*, París, EHESS, 1984.
Gathercole, Peter, «Hau, Mauri and Utu: A Re-examination», *Mankind*, n.° 11, 1978, págs. 334-340.
Gernet, Jacques, «La notion mythique de la valeur en Grèce», *Journal de psychologie normale et pathologique*, 41 (4), oct.-dic. 1948, págs. 415-462.
Godelier, Maurice, *Rationalité et irrationalité en économie*, París, Maspéro, 1966.
Godelier, Maurice, «La monnaie de sel des Baruya de Nouvelle-Guinée», *L'Homme*, 9 (2), 1969, págs. 5-37.
Godelier, Maurice, «Economie marchande, fétichisme, magie et science selon Marx dans *Le Capital*», *La Nouvelle Revue de psychanalyse*, número especial: «Objets du fétichisme»; n.° 2, otoño de 1970, págs. 197-213.
Godelier, Maurice, «L'Etat: les processus de sa formation, la diversité de ses formes et de ses bases», *Revue internationale des sciences* sociales, XXXVII, n.° 4, 1980, págs. 657-671.

Godelier, Maurice, *La Production des Grands Hommes*, París, Fayard, 1982.
Godelier, Maurice, *L'Idéel et le Matériel*, París, Fayard, 1984.
Godelier, Maurice, «L'Occident-miroir brisé», *Annales ESC*, n.° 5, septiembre-octubre de 1993, págs. 1183-1207.
Godelier, Maurice, «Monnaies et richesses dans divers types de société et leur rencontre à la périphérie du capitalisme» *Actuel Marx*, número especial: «L'inconscient du social», n.° 15, abril de 1994, págs. 77-97.
Godelier, Maurice, «Du quadruple rapport entre les catégories du masculin et duéminin», en *La Place des Femmes. Les enjeux de l'identité et de l'égalité au regard des sciences sociales*, París, La Découverte, 1995, págs. 439-442.
Godelier, Maurice y Strathern, Marilyn (comps.), *Big Men and Great Men: Personifications of Power in Melanesia*, Cambridge University Press, 1991.
Goldman, Irving, *Ancient Polynesian Society*, Chicago, University of Chicago Press, 1970.
Goody, Jack, «Icônes et iconoclasme en Afrique», *Annales*, n.° 1991, págs. 1235-1251.
Goody, Jack y Tambiah, Stanley Jeyaraja (comps.), *Bridewealth ar Dowry*, Cambridge University Press, 1973.
Goux, Jean-Joseph, «Catégories de l'échange: idéalité, symbolicit réalité», en *Encyclopédie philosophique*, París, PUF, 198 págs. 227-233.
Goux, Jean-Joseph, «A propos des trois ronds», en *Lacan avec le philosophes*, París, Albin Michel, 1991, págs. 173-178.
Goux, Jean-Joseph, «Les médiateurs de l'échange», intervention en el seminario *Psychanalyse et Sciences sociales*, París, 1994.
Gregory, Christopher, «Gifts to Men and Gifts to God: Gil Exchange and Capital Accumulation in Contemporary Papu New Guinea», *Man*, 15 (4), 1980, págs. 626-652.
Gregory, Christopher, «A Conceptual Analysis of a Non-Capitalis Gift-Economy with Particular Reference to Papua New Guinea», *Cambridge Journal of Economics*, n.° 5, 1981, págs. 119-135.
Gregory, Christopher, *Gifts and Commodities*, Londres-Nueva York Academic Press, 1982.
Guery, Patrick, «Sacred Commodities: The Circulation of Medieval Relics», en Appadurai, Arjun (comp.), *The Social Life*

of Things: Commodities in a Cultural Perspective, Cambridge University Press, 1986, págs. 169-194.
Hegel, George W., *L'Esthétique*, París, PUF, 1953.
Hiatt, Les R., «Secret Pseudo-Procreation Rites among the Australian Aborigenes», en L. R. Hiatt y C. Jayawardena (comps.), *Antheopolofy in Oceania*, Sydney, Angus and Robertson, 1971, págs. 77-88.
Hou (Ching-Lang), *Monnaies d'offrande et la notion de tr'sorerie dnas la religion chinoise*, París, PUF-Maisonneuve, 1975.
Hugues, Ian, «Traditional trade», en E. Ford (comp.), *Papua New Guinea Resource Atlas*, Sydney, Jacaranda Press, 1973.
Hugues, Ian, *New Guinea Stone Age Trade: The Geography and Ecology of Traffic in the Interior*, Canberra, Australian National University, 1977.
Irvin, Thomas, T., «The Northwest Coast Potlatch since Boas, 1897-1972», *Antropology*, 1 (1), 1977, págs. 65-77.
Jonaitis, Aldona, *Chiefly Feasts: The Enduring Kwakiutl Potlatch*, Seattle, University of Washington Press, 1991.
Jorgensen, Dan, *Taro and Arrows: Order, Entropy and Religion Among the Telefomin*, University of British Columbia, 1981.
Kan, Sergueï, *Symbolic Immortality: The Tlingit Potlatch of the Nineteenth Century*, Washington DC, Smithsonian Institution Press, 1989.
Kan, Sergueï, «The xixth Century Tlingit-Potlatch: A New Perspective», *American Ethnologist*, vol. 13, n.° 2, 1986, págs. 191-212.
Kant, Emmanuel, *Critique de la faculté de juger* (1787), París, Vrin, 1993.
Kant, Emmanuel, *Remarques touchant les observations sur le sentiment du beau et du sublime* (1764), París, Vrin, 1994.
Kasaipwalova, John, et Beier, Ulli, *Yaulabuta: An Historical Poem from the Trobriand Islands*, Port Moresby, Institute of Papua New Guinea Studies, 1978.
Keesing, Roger, «Rethinking Mana», *Journal of Anthropological Research*, 40 (1), 1984, págs. 137-156.
Kirch, Patrick V., *The Evolution of the Polynesian Chiefdoms*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
Kirchoff, Paul, «The Principe of Clanship in Human Society», en Fried Morton (comp.), *Readings in Antropology*, vol. 2, Nueva York, Thomas E. Crowell Company, 1955, págs. 259-270.

Kramer, Samuel Noah, *Le Mariage sacré à Sumer et à Babylone*, Londres, Berg International, 1983.

Lacan, Jacques, *Ecrits*, París, Éd. du Seuil, 1960.

Lacan, Jacques, *Séminaire II: Le Moi dans la théorie de Freud*, París, Éd. du Seuil, 1978. (Trad. cast.: El yo en la teoría de Freud y en la teoría psicoanalítica, Barcelona, Paidós, 3ª ed., 1986.)

Laum, Bernhard, *Heiliges Geld — eine historische Untersuchung über den sakralen Ursprung des Geldes*, Tubinga, Mohr, 1924.

«Le sacrifice», en *Systèmes de pensée en Afrique noire*, publicación de la quinta sección de la École pratique des hautes études, cuadernos números 2, 3, 4, 5, 6, 1976, 1978, 1979, 1981, 1983.

Leach, Jerry y Edmund (comps.), *The Kula: New Perspectives on Massim Exchange*, Cambridge University Press, 1983.

Ledermann, Rena, *What Gifts Engender: Social Relations and Politics in Mendi, Highlands Papua New Guinea*, Nueva York, Cambridge University Press, 1986.

Leenhardt, Maurice, *Notes d'ethnologie néo-calédonienne*, París, Institut d'ethnologie, 1930.

Lemonnier, Pierre, *Guerre et Festins*, París, MSH, 1990.

Lemonnier, Pierre, «Le porc comme substitut de vie: formes de compensation et échanges en Nouvelle-Guinée», *Social Anthropology*, n.° 1, 1993, págs. 33-55.

Lévi-Strauss, Claude, *La Pensée sauvage*, París, Plon, 1962.

Lévi-Strauss, Claude, *Le Cru et le Cuit*, París, Plon, 1964.

Lévi-Strauss, Claude, *Du miel aux cendres*, París, Plon, 1964.

Lévi-Strauss, Claude, *Les Structures élémentaries de la parenté*, París, PUF, 1949 (trad. cast.: *Las estructuras fundamentales del parentesco*, Barcelona, Paidós, 3.ª ed., 1991).

Lévi-Strauss, Claude, «introduction à l'œuvre de Mauss», en *Sociologie et Anthropologie*, París, PUF, 1950, págs. I-LII.

L'Ethique du don. Jacques Derrida et la pensée du don, París, Métailié, 1992.

L'Ethnographie, XCL (1), n.° 117, 1995, número especial: «Regards actuels sur Durkheim et sur Mauss», textos reunidos por Marcel Fournier y Luc Racine.

Linnekin, Jocelyn, «Fine Mats and Money: Contending Exchange Paradigms in Colonial Samoa», *Anthropological Quarterly*, 64 (1), 1991, págs. 1-14.

Lojkine, Jean, «Mauss et l'"Essai sur le don"», *Cahiers internationaux de sociologie*, LXXXVI, n.° 1, 1989, págs. 141-158.

Lojkine, Jean, «Valeur, valeur d'usage et valeur symbolique», *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. XC, 1991, págs. 25-28.

Longin, *Du sublime* (1939), París, Rivages, 1991, prefacio de Jackie Pigeaud.

MacCall, Grant, «Association and Power in Reciprocity and Requital: More on Maus and the Maori», *Oceania*, 52 (4), 1982, págs. 303-319.

MacCormack, Geoffrey, «Mauss and the "Spirit" of the Gift», *Oceania*, 52 (4), 1982, págs. 286-293.

MacWilliam, Andrew, «Prayers of the Sacred Stone and Tree: Aspects of Invocation in West Timor», en *Canberra Anthropology*, 14 (2), 1991, págs. 49-59.

Malamoud, Charles, «Théologie de la dette dans les Brahmana», «La dette», número especial, *Purusartha*, París, EHESS, 1990, págs. 39-62.

Malamoud, Charles, «La dette au texte: remarques sur la dette constitutive de l'homme dans la pensée de l'Inde ancienne», en «De l'argent à la dette», número especial, de *Cliniques méditerranéennes*, n.° 33-34, 1992, págs. 37-47.

Malamoud, Charles, «La scène sacrificielle: observations sur la rivalité du mythe et du rite dans l'Inde védique», *Psychanalystes*, n.° 41, 1992, págs. 19-33.

Malamoud, Charles y Biardeau, Madeleine, *Le Sacrifice dans l'Inde ancienne*, París, PUF, 1976.

Malinowski, Bronislaw, «Baloma, the Spirits of the Dead in the Trobriand Islands», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, n.° 45, 1917.

Malinowski, Bronislaw, «The Primitive Economy of the Trobriand Islanders», *Economic Journal*, vol. 31, n.° 121, marzo de 1921, págs. 1-16.

Malinowski, Bronislaw, *Argonauts of the Western Pacific*, Londres, Routledge, 1922.

Malinowski, Bronislaw, *Crime and Custom in Savage Society* (1926), reimp.: Nueva York-Londres, 1962.

Maranda, Pierre y Elli Köngäs, «Le crâne et l'utérus. Deux théories nord-malaitaises», en *Echanges et Communications* miscelánea ofrecida a Claude Lévi-Strauss con ocasión de su sexagésimo cumpleaños, Leiden, Mouton, vol. II, 1970, págs. 829-881.

Marsaudon, Françoise, «Nourriture et richesses. Les objets cérémoniels comme signes d'identité à Tonga et à Wallis (Polynésie occidentale)», manuscrito, 1995.

Martin, Jean-Marie, *Le Shintoïsme, religion nationale*, Hong Kong, Imprimerie de Nazareth, 1924.
Marx, Karl, *Contribution à la critique de l'économie politique* (1857), París, Éditions sociales, 1972.
Marx, Karl, *Le Capital*, París, Éditions sociales, 1950.
Maunier, René, «Recherches sur les échanges rituels en Afrique du Nord», *L'Année sociologique*, 1927, págs. 12-87.
Mauss, Marcel, «Esquisse d'une théorie générale de la magie», en colaboración con Henri Hubert, *L'Année sociologique*, 1902-1903, reproducido en *Sociologie et Anthropologie* (véase más adelante).
Mauss, Marcel, «Origine de la notion de monnaie», *Anthropologie*, revista del Institut Français d'Anthropologie, III, n.° 1, 1914, págs. 14-20.
Mauss, Marcel, «Recherches sur les échanges rituels en Afrique du Nord», *L'Année sociologique*, 1927, págs. 12-87.
Mauss, Marcel, «Essai sur le don. Forme et raison de l'echange dans les sociétés archaïques», *L'Année sociologique*, nueva serie, 1, 1925.
Mauss, Marcel, *Manuel d'ethnographie*, París, Payot, 1947.
Mauss, Marcel y Hubert, Henri, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, 1899.
Mauzé, Marie, «Boas, les Kwakiutl et le potlatch: éléments pour une véévaluation», *L'Homme*, XXVI, n.° 4, oct.-dic. de 1986, pàgs. 21-63.
Mauzé, Marie, «La loi anti-potlatch chez Kwagul», *Bulletin de l'Amérique indienne*, n.° 29, 1983, págs. 3-5, 9-11, 30-31.
Meillassoux, Claude, «Potlatch», *Encyclopaedi universalis*, París, t. 13, 1980, pág. 424.
Moisseeff, Marika, *Un long chemin semé d'objets cultuels*, EHESS, 1995.
Moisseeff, Marika. «Les objets cultuels aborigènes ou comment représenter l'irreprésentable», *Genèse*, n.° 17, sept. de 1994, pàgs. 8-32.
Morris, Ian, «Gift and Commodity in Archaic Greece», *Man*, vol. 21, 1986, págs. 1-17.
Munn, Nancy, «The Transformation of Subjects into objects in Walpiri and Pitjandjara Myth», en Robert Berndt (comp.), *Australian Aboriginal Anthropology*, Wedlands, Univeristy of Western Australian Press, 1970, págs. 141-163.
Murra, John, «On Inca Political Structure», en Ray Vern (comp.),

Systems of Political Control and Bureaucracy in Human Societies, Seattle, University of Washington Press, 1958, pàgs. 30-41.

Murra, John, «Cloth and its Function in the Inca State», *American Anthropologist*, 64 (4), 1962, págs. 710-728.

Nuevo Testamento, Evangelio según san Mateo, nueva traducción de E. Osty y J. Trinquet, París, Siloé, 1974.

Otto, Rudolf, *Le Sacré. L'élément irrationnel dans l'idée du divin et son rapport avec le rationnel*, París, Payot, 1949.

Panoff, Michel, «Marcel Mauss, the Gift Revisited», *Man*, n.° 5, 1970, págs. 60-70.

Panoff, Michel, «Objets précieux et moyens de paiement chez les Maenge de Nouvelle-Bretagne», *L'Homme*, XX (2), 1980, págs. 6-37.

Panoff, Michel, «Une figure de l'abjection en Nouvelle-Bretagne: le *rubbish man*», *L'Homme*, n.° 94, ene.-feb. de 1985, págs. 57-72.

Petitat, André, «Le don: espace imaginaire, normatif et secret des acteurs», *Anthropologie et Sociétés*, vol. 19, n.° 1-2, 1995, pág. 18.

Petrequin, Pierre y Anne-Marie, *Ecologie d'un outil. La hache de pierre en Irian Jaya*, París, CNRS, 1993.

Pitt-Rivers, Julian, *Mana*, Londres, The London School of Economics, 1974.

Polanyi, Karl, *Primitive, Archaic and Modern Economies*, Nueva York, Anchor Books, Doubleday & Company, 1968.

Quiggin, Hingston A., *A Survey of Primitive Money, the Beginning of Currency*, Londres, Methuen, 1963.

Racine, Luc, «L'obligation de rendre les présents et l'esprit de la chose donnée: de Marcel Mauss à René Maunier», *Diogène*, n.° 154, 1991, págs. 69-94.

Ray, Vern (comp.), *Systems of Political Control and Bureaucracy in Human Societies*, Seattle, University of Washington Press, 1958, págs. 30-41.

Rospabé, Philippe, *La Dette de vie. Aux origines de la monnaie*, préface d'Alain Caillé, París, La Découverte-MAUSS, 1995.

Rothkrug, Lionel, «Popular Religion and Holy Shrines», en J. Obelkevitch (comp.), *Religion and People*, Chapel Hill, 1987.

Rubel, Paula y Romsan, Abraham, *Feasting with my Enemy*, Nueva York, Colombia University Press, 1971.

Rubel, Paula y Rosman, Abraham, «Potlatch and Hakari: An

Analysis of Maori Society in Terms of the Potlatch Model», *Man*, n.° 6, 1971, págs. 660-673.
Sahlins, Marshall, «*The Spirit of the Gift*: une explication de texte», *Echanges et Communications*, miscelánea ofrecida a Claude Lévi-Strauss con ocasión de su sexagésimo cumpleaños, Leiden, Mouton, 1970.
Sahlins, Marshall, *Stone Age Economics* (1972); traducción francesa: *Age de pierre, âge d'abondance*, París, Gallimard, 1976.
Shalins, Marshall, «Philosophie politique de l'"Essai sur le don"», *L'Homme*, VIII, n.° 4, 1968, págs. 5-17.
Sahlins, Marshall, «On the Sociology of Primitive Exchange», en Banton Michael (comp.), *The Relevance of Models for Social Anthropology*, Londres, Tavistock Publication, 1965, págs. 139-236.
Sahlins, Marshall, «Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief», *Comparative Studies in Society and History*, vol. 5, 1963, págs. 285-303.
Santo Tomás de Aquino, *Sommr théologique*, París, Tournai, Roma, Desclée & Cie, t. 1, 1953.
Schulte-Tenckhoff, Isabelle, *Potlatch, conquête et invention*, Lausanne, Éditions d'en bas, 1986.
Schwimmer, Eric, «Le don en Mélanésie et chez nous: les contradictions irréductibles», *Anthropologie et Sociétés*, vol. 19, n.° 1-2, 1995, págs. 71-94.
Seizelet, Eric, *Monarchie et démocratle dans le Japon d'après-guerre*, París, Maisonneuve & Larose, 1990.
Servet, Jean-Michel, *Essai sur les origines des monnaies*, Universidad de Lyon-III, 1974.
Servet, Jean-Michel, *Numismata, Etat et origines de la monnaie*, Presses universitaires de Lyon, 1984.
Shannon, Claude Elwood y Weaver, Warren, *The Mathematical Theory of Communication*, Urbana, University of Illinois Press, 1949.
Silber, Ilana, «Gift-Giving in the Great Traditions: The Case of Donations to Monasteries in the Medieval West», comunicación presentada en Princeton, 1995.
Sillitoe, Paul, *Give and Take: Exchange in Wola Society*, Canberra, Australian National University Press, 1979.
Sinclair, James, *Behind the Ranges: patrolling in New Guinea*, Victoria, Melbourne University Press, 1966.
Snyder, Sally, «Quest for Sacred in Northern Puget Sound: An

Interpretation of Potlatch», *Ethnology*, 14, 1975, págs. 149-161.

Specht, Jim y White, Peter (comps.), «Trade and Exchange in Oceania and Australia», número espécial de *Mankind*, vol. 11, 1978.

Sraffa, Pietro, *Production of Commodities by Means of Commodities: Prelude to a Critique of Economic Theroy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1960.

Strathern, Andrew, «Finance and Production: Two Strategies in New Guinea Higlands Exchange Systems», *Oceania*, n.° 40, 1969, págs. 42-67.

Strathern, Andrew, *The Rope of Moka: Big Men and Ceremonial Exchange in Mount-Hagen, New Guinea*, Cambridge University Press, 1971.

Strathern, Andrew, «By Toil or by Guile? The Use of Toils and Crescents by Tolai and Hagen Big Men», *Journal de la Société des océanistes*, XXXI (49), 1975, págs. 363-378.

Strathern, Andrew, «Transactional Continuity in Mount-Hagen» en B. Krapferer (comp.), *Transction and Meaning*, Filadelfia, ISHI, 1976, págs. 217-287.

Strathern, Andrew, «Finance and Production Revisited», en G. Dalton (comp.), *Research in Economic Anthropology*, JAI Press, 1978.

Strathern, Andrew, «*Tambu and Kina:* "Profit", Exploitation and Reciprocity in Two New Guinea Exchange Systems», *Mankind*, n.° 11, 1978, págs. 253-264.

Strathern, Andrew, «The Central and the Contingent: Bridewealty among the Melpa and the Wiru», en J. L. Komaroff (comp.), *The Meaning of Marriage Payments*, Londres, Academic Press, 1980, págs. 49-66.

Strathern, Andrew, «Alienating the Inalienable», *Man*, n.° 17, 1982, págs. 548-551.

Strathern, Andrew, «The Kula in Comparative Perspective», en Jerry et Edmund Leach, *The Kula, op. cit.*, chap. 2, 1983, págs. 84-85.

Strathern, Marilyn, «Culture in a Netbag», *Man*, n.° 16, 1981, págs. 665-668.

Strathern, Marilyn, «Subject or Object? Women and the Circulation of Valuables in Highlands New Guinea», en R. Hirschon (comp.), *Women and Property, Women as Property*, Londres, Groom Helm, 1984, págs. 158-175.

Strathern, Marilyn, «Marriage Exchanges: A Melanesian Context», *Annual Review of Anthropology*, n.° 13, 1984, págs. 41-73.
Strahtern, Marilyn, *The Gender of the Gift*, Berkeley, University of California Press, 1988.
Suttles, Wayne, «Affinal Ties, Subsistence and Prestige among the Coast Salish», *American Anthropology*, n.° 62, 1960.
Tcherkézoff, Serge, «La question du "genre" à Samoa. De l'illusion dualiste à la hiérarchie des niveaus», *Antrhropologie et Sociétés*, 16 (2), 1992, págs. 91-117.
Testart, Alain, *Les Chasseurs-Cueillerus ou l'origine des inégalités*, París, Société d'ethnographie, 1982.
Testart, Alain, *De la nécessité d'être initié*, Nanterre, Société d'ethnologie, 1992.
Testart, Alain, «Des rhombes et des tjurunga: la question des objets sacrés en Australie», *L'Homme*, n.° 125, 1993, págs. 31-65.
Testart, Alain, *Des dons et des dieux*, París, Armand Colin, 1993.
Thomas, Yan, «L'institution de l'origine: *Sacra Principiorum Populi Romani*», en Marcel Détienne, *Tracés de fondation*, Lovaina, París, Peeters, 1990, págs. 143-170.
Titmus, Richard, *The Gift Relationship: From Human Blood to Social Policy*, Londres, George Allen & Unwin, 1971.
Toffin, Gérard, «Hiérarchie et idólogie du don dans le monde indien», *L'Homme*, n.° 114, XXX (2), 1990, págs. 130-142.
Tort, Michel, «Le différend», *Psychanalystes*, n.° 33, 1989, págs. 9-17.
Trautmann, Thomas, *The Gift in India: Marcel Mauss as Indianist*, comunicación presentada en la 36 conferencia de la Society of Asian Studies, 1986.
Turgot, Jacques, *Ecrits économiques*, París, Calmann-Lévy, 1970.
Valeri, Valerio, *Kingship and Sacrifice: Ritual and Society in Ancient Hawaii*, Chicago, Univerity of Chicago Press, 1985.
Vayda, Peter A., «A Reexamination of Northwest Coast Economic Systems», *Trans. New York Academic Sciences*, vol. II, n.° 23, 1961.
Vilar, Pierre, *Or et monnaie dans l'histoire*, París, Flammarion, 1975.
Weiner, Annette, *Women of Value, Men of Renown: New Perspectives in Trobriand Exchange*, Austin, University of Texas Press, 1976.

Weiner, Annette, «Inalienable Wealth», *American Ethnologist*, 12 (2), 1985, págs. 210-227.

Weiner, Annette, «Plus précieux que l'or: relations et échanges entre hommes et femmes dans les sociétés d'Océanie», *Annales ESC*, n.° 2, 1992, págs. 222-245.

Weiner, Annette, *Inalienable Possessions: The Paradox of Keepingwhile-Giving*, Berkeley, University of California Press, 1992.

Weiner, James, *The Heart of the Pearl-Shell*, Berkeley, The University of California Pres, 1988.

Wiener, Norbert, *Cybernetics*, Nueva York, John Wiley, 1948.

Will, Eric, «De l'aspect éthique des origines grecques de la monnaie», *Revue historique*, oct.-dic. de 1954, págs. 209-231.